BERNARDO SPAVENTA

Professore ordinario di Filosofia nella Regia Università di Napoli

LA FILOSOFIA

DI

VINCENZO GIOBERTI

VOLUME UNICO

NAPOLI

Tipografia del Tasso

1870

LA
FILOSOFIA
DI
VINCENZO GIOBERTI

0

BERNARDO SPAVENTA

Professore ordinario di Filosofia nella Regia Università di Napoli

LA FILOSOFIA DI VINCENZO GIOBERTI

VOLUME UNICO

NAPOLI

Tipografia del Tasso

1870

LIBRO PRIMO

INTRODUZIONE

SEZIONE PRIMA.

LA CONOSCENZA

La coscienza umana, considerata nella sua essenza, è la unità immediata (sintesi) di due opposte rappresentazioni, cioè dell'infinito e del finito. Questa unità immediata è *l'intuito* in generale. Ma, poichè la rappresentazione dell' infinito è la condizione necessaria e assoluta di quella del finito, il vero oggetto immediato, originario, immanente dell'intuito è l'infinito (l'Ente, l'Idea). La rappresentazione immediata dell' Idea è l'*intuito razionale*, senza di cui non è possibile la conoscenza. — L'Idea è universale, immensa, infinita; non vi ha proporzione alcuna tra lo spirito finito e l'oggetto ideale. Quindi nel *primo* intuito la cognizione è vaga, indeterminata, confusa; lo spirito non può fermarla, appropriarsela veramente e averne *distinta* coscienza. Tra l' Idea e lo spirito ha luogo come una relazione sostanziale, nella quale l' oggetto *assorbisce* il soggetto. — La coscienza propriamente detta, la conoscenza distinta, incomincia solo colla *riflessione*. La quale è di due specie: psicologica ed ontologica. La prima *conosce* solo il soggetto; la seconda conosce l'oggetto. Quindi due metodi della conoscenza: il psicologismo e l'ontologismo. Solo la riflessione ontologica è cognizione scientifica, perchè essa sola ricopia e riproduce fedelmente l' organismo ideale. Ma per e-

sercitarsi la riflessione ontologica ha bisogno della *parola*, che è la espressione sensibile dell' Idea. Se l' Idea non è espressa sensibilmente, non se ne può avere la conoscenza distinta. Ma l'Idea, che è una e assolutamente chiara in sè stessa (è la Verità assoluta), considerata nella sua relazione verso lo spirito ha due làti, l'uno chiaro e l'altro oscuro. All'intuito si mostra solo il primo; e però oltre quella imperfezione originaria, che sparisce nella esteriorità e distinzione propria della parola e mediante l'attività della riflessione ontologica, ve ne ha un'altra che consiste nella invisibilità d'una parte del sole ideale. Se la prima è come « un panno sottilissimo che adombra tutta la pupilla, ma per la sua trasparenza non toglie interamente il benefizio della visione; la seconda è una piccola maglia che vela solo una parte della pupilla, ma produce su tal punto un'*oscurità assoluta*; è un'ecclissi mentale, in cui il corpo frapposto tra l'occhio e il sole è nell'occhio stesso ». E pure tale oscurità può scemare in certo modo anche mediante la parola; non già che questa esprima adequatamente il lato incomprensibile dell'Idea, ma può rappresentarlo mediante certe analogie. La parola, come espressione del lato intelligibile dell'Idea e come manifestazione analogica del lato sovrintelligibile è la stessa rivelazione (1).

Tali sono in generale per Gioberti i momenti della cognizione. Considerati più attentamente nella loro natura e nella relazione che hanno tra loro, questi momenti ci manifestano alcune contradizioni, le quali sono altrettante forme della contradizione fondamentale di tutto il sistema.

(1) V. special. *Introduz.* Cap. 3. — *Errori*, vol. I, *passim* — *Teorica*, vol. II — LXXXVIII — XCIV e *Introduz.* cap. 6, pag. 142. — V. la mia *Introduz. alle lezioni di Filosofia*, pag. 130 seg. Napoli 1862.

CAPITOLO PRIMO

L' INTUITO.

Nella *Teorica del Sovrannaturale* Gioberti considera la facoltà conoscitiva come composta di due potenze *parallele, primitive*, indivise nell'esercizio loro, benchè distinte e *differentissime essenzialmente* e *sostanzialmente*, cioè dell' intelletto e della sensibilità; la loro unione è una vera *sintesi a priori* (1). Se si domanda: in che consiste questa sintesi ? Quale è la radice di questa unità e distinzione originaria ? La sintesi, risponde Gioberti, è fatta *naturalmente* dallo spirito in forza dell'*intuizione* (2). (Rosmini: *Sentimento* fondamentale, *intimo*, e perfettamente *uno*; *sintesi primitiva*. Kant: *imaginazione* come principio della possibilità dei giudizii sintetici *a priori* (3)).

Nella *Introduzione allo studio della Filosofia*, questa *intuizione naturale* viene determinata come *intuito* dell' atto col quale l'infinito pone il finito e lo riduce a sè (l'intelligibile il sensibile, l' Ente l'esistente), cioè dell' atto creativo (4). Così l'attività originaria dello spirito non è più meramente *sintetica*, cioè tale che gli opposti siano già dati ed essa non faccia altro che combinarli insieme; ma è così fatta, che distinguendosi originariamente in sè stessa produce e insieme unisce gli opposti (5). (Kant : unità sintetica originaria. Fichte : autocoscienza produttiva assoluta. Schelling : Indifferenza assolu-

(1) Vol. II, pag. 50, 53, 57. (XLVII, LIV, LV, LVI).

(2) Ibid. pag. 358 (Nota XXXVIII).

(3) V. la mia *Introduz.* cit. pag. 123-4.

(4) L'*intuito dell'atto creativo* fa, se non erro, la sua prima comparsa nell'*Introduzione*; nella *Teorica* io non ce l'ho trovato. Quanto poi alla esistenza di tale intuito nell'*Introduz.* non ho bisogno di citazioni; è cosa nota *lippis et tonsoribus*.

(5) Giob. dice nella *Prot.* (I, 293 e altrove) : Il continuo *unisce* il discreto e lo *produce*.

ta , **Ragione. Hegel : Ragione conscia di sè , assoluto Spirito** (1)).

Determinata in tal modo l'attività originaria dello spirito , non si può più considerare l'intelletto e il senso come due potenze *essenzialmente* e *sostanzialmente* diverse , ma come due lati d'una medesima essenza ; come la stessa essenza , che si attua nelle due forme del senso e dell'intelletto. E invero, come l'infinito non può porre il finito, se questo è *essenzialmente* diverso da quello, così l'intuito non può passare dall'intelletto al senso e dal senso all'intelletto , se tra i due termini vi ha una differenza essenziale. Gioberti determina la relazione tra il senso e l'intelletto ora nell' uno , ora nell' altro significato ; ora considera lo spirito come una *dualità* inconciliabile , ora come una *identità* che si sviluppa e realizza. Gli estremi di questa opposizione si trovano nella *Teorica del Sovrannaturale* e nella *Protologia;* talmente che , se nella prima il senso non può diventare intelletto, nè l'intelletto senso, e si *limitano reciprocamente* (quindi l'*incomprensibile* (2)), nella seconda al contrario il senso non è che l'intelletto implicato, e l'intelletto il senso esplicato (3).

La ragione di questa contradizione è il doppio significato in cui Gioberti prende l' intuito ; il quale ora è determinato come la contemplazione dell'atto col quale l'infinito pone (si oppone) il finito e il finito ritorna (si riconcilia) all'infinito; ora

(1) Cfr. La mia *Prolus. e Introduz.* ec., pag. 16-18 ; 106 e segg.; 167 e segg.

(2) V. Cap. 5, Sez. I di questo Lib.

(3) *Prot.* II, pag. 8 : « Tutte le facoltà dello spirito riduconsi sommariamente al *pensiero.* Ma il pensiero è inviluppato o sviluppato. Inviluppato è sensibilità; sviluppato è ragione ». — Questa *identità* (pensiero , mentalità) è espressa quasi a ogni pagina della Protologia; anzi viene estesa non solo alla relazione tra anima e corpo , ma a tutti i gradi della vita dell'universo. Ibid. pag. 417, 418: « La metessi (tale identità) a mano a mano che si va esplicando diventa forza meccanica, fisica, chimica, vegetativa, istintiva, animale, e in fine ragionevole... La distinzione non consiste nella potenza sostanziale, ma solo nel grado di esplicamento » — Cfr. anche ibid. pag. 412.

come la semplice visione immediata dell'infinito. Nel secondo caso l' infinito apparisce come assolutamente fuori e separato dal finito, e l'attività dello spirito che li riunisce nella cognizione come una sintesi meramente esterna e combinatrice. Non si ha l'unità, che pone e unisce gli opposti (e perciò è prima e dopo di loro); ma che solo gli unisce. Cioè, non gli unisce davvero; perchè unire davvero è *unire e trarre il contrario* (1). — A chi domanda: come può lo spirito conoscere, se la conoscenza consiste nella unità del finito e dell' infinito? non si può dare che questa risposta: perchè lo spirito ha due facoltà egualmente primitive, il senso e l'intelletto. — In simil modo la contradizione radicale del Kantismo consiste in ciò, che la unità reale della conoscenza ora è una unità originariamente sintetica e perciò generatrice degli opposti; ora è una unità che ha la stessa natura di uno solo degli opposti, cioè semplice unità logica (astratta, analitica) (2). E però, se in questo ultimo e ordinario significato del Kantismo tutta la realtà si riduce al soggetto finito, l'intuito giobertiano, preso nella sua forma astratta e parziale, non ammette altra realtà che l'oggetto infinito, innanzi al quale ogni finito e lo stesso soggetto non ha più valore.

La contradizione, da cui derivano tutte le altre che appariscono nei diversi momenti della conoscenza, è quella fra il *principio* e il *metodo* del sistema; giacchè principio e metodo sono di tal natura, che l' uno esclude l' altro. Il Principio è l'Assoluto (Dio), come Spirito (l'Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente), cioè come mediazione o relazione assoluta verso sè stesso. Il metodo è la intuizione immediata, anzi originaria, dell'Assoluto. Ora la mediazione assoluta non può essere conosciuta immediatamente, ma ci bisogna il processo della mediazione o la dialettica; e d'altra parte l'oggetto della conoscenza immediata non può essere l'assoluta mediazione, ma l'essere puramente immediato; non lo Spirito, ma la Sostanza. Da questa contradizione nasce il doppio significato del-

(1) V. la mia *Introduz.* etc. Lez. VI.
(2) V. la mia *Fil. di Kant* etc. Torino 1860.

l'intuito ; il quale ora comprende l'infinito e il finito, l'oggetto e il soggetto; ora l'oggetto solamente.

L'intuito, come semplice apprensione dell'oggetto senza il soggetto, esclude assolutamente la riflessione ; la quale non può essere che aggiunta esternamente alla prima notizia, e in questa unione esterna consiste la conoscenza. Al contrario come visione dell'atto col quale l'infinito pone il finito e quindi l'intuito stesso, l'intuito è essenzialmente riflessione, giacchè afferrando l'oggetto afferra anche sè stesso. Noi troviamo in Gioberti questa doppia dottrina ; ora l' intuito non comprende in alcun modo la riflessione, ora la comprende più o meno implicitamente.

La prima dottrina è esposta in questi termini: L'uomo non conosce attualmente, se non in quanto sa di conoscere e mette in opera la riflessione, per cui il pensiero (l'intuito) compenetrando sè stesso, si apprende ed ha di sè quel possesso che si chiama coscienza. Ma non si può saper di conoscere se non si conosce, e questo conoscimento, sequestrato dalla sua replicazione, è l' intuito ; il quale, se è solo, non è che un principio di conoscenza, una conoscenza puramente potenziale e iniziale, giacchè lo spirito intuente non afferrando in *alcun modo* sè stesso e affisandosi tutto nell'oggetto che gli sta davanti non può dar conto nè ad altri nè a sè di questo medesimo oggetto. La cognizione diretta del Rosmini è una vera cognizione compiuta ed attuata, e non un semplice rudimento conoscitivo. Vero è che Rosmini esclude affatto dalla cognizione, che egli chiama diretta, l'apprensione del soggetto conoscente. Ora la cognizione dell' oggetto *spogliato onninamente di ogni minima notizia* del soggetto, è appunto l'intuito. Ma egli non si avvede d' introdurre da un lato quel concorso del soggetto che scarta dall'altro; giacchè tal cognizione diretta non è iniziale, ma compiuta nel Rosmini. Ora l' atto della cognizione ha la proprietà di compenetrare sè stesso ; la qual compenetrazione, che distingue il conoscimento attuale dal potenziale, importa l'apprensione almeno *confusa* del soggetto. La cognizione diretta del Rosmini esclude dunque l' ap-

prensione *distinta* del proprio animo e non la *confusa*; e quindi non risponde all'intuito, ma al *primo grado* della riflessione (1). La riflessione ha gradi; il primo consiste in un atto che afferra distintamente l'oggetto e solo *confusamente* il soggetto della cognizione. Questo primo atto riflessivo è la cognizione diretta del Rosmini. Sarebbe impossibile senza l'intuito pretto e semplice dell'oggetto, e se questo intuito non escludesse la compenetrazione e finitezza propria di ogni atto riflessivo. Ora questo intuito semplicissimo, disgregato da ogni apprensione di sè, *eziandio confusa,* costituente una cognizione solo incoata, non fu avvertito da nessuno de' Rosminiani. (2).

Ma se la cognizione nel suo atto primo non contiene in *alcun modo, nè anche confusamente,* l'apprensione del soggetto, come è possibile che questa apprensione sia generata da un secondo atto? Se la riflessione non è altro che la esplicazione del contenuto dell'intuito, come può essa dar ciò che non è compreso affatto e in nessuna maniera nell'intuito stesso? Questa difficoltà si schiva coll'affermare ora quello che prima era stato negato, cioè che l'intuito contiene, sebbene confusamente, ogni cosa, l'infinito e il finito, e per conseguenza il soggetto stesso della cognizione, lo spirito intuente, l'Io, e perciò è in certo modo anche originariamente, come atto primo, la compenetrazione di sè stesso. Infatti la formola ideale, su cui si esercita poi la riflessione ontologica, è còlta dall'intuito; e siccome il terzo membro della formola, cioè l'esistente, comprende nella sua complessiva universalità anche l'animo umano e però l'intuito, ne segue che l'intuito, apprendendo la formola ideale apprende eziandio sè medesimo nel terzo membro di essa; e quando lo spirito si ripiega su

(1) Gioberti dice anche: l'oggetto rosminiano è un *astratto*, e quindi presuppone l'uso della riflessione; non può essere appreso immediatamente. E io dico: l'oggetto giobertiano è un *concreto*, anzi il massimo Concreto, la Relazione assoluta; e quindi non può essere appreso immediatamente.

(2) *Errori*, vol. II, pag.130; 316; 319.*Introduz.* vol. II, pag. 126. seg.

questa particolare apprensione, ha luogo la riflessione psicologica. Se si sottraesse l' intuito della formola , mancherebbe la riflessione psicologica, perchè l'intuito perderebbe col terzo membro di quella eziandio sè stesso (1). Così l' intuito , in quanto include anche l' apprensione del soggetto almeno confusa, non è più quella cognizione solamente potenziale che si voleva distinguere essenzialmente dalla riflessione , ma è appunto il primo grado di questa ; e la differenza fra i due atti conoscitivi è soltanto quella affermata dal Rosmini (secondo Gioberti), e che prima era stata dichiarata insufficiente , cioè la differenza tra il confuso e il distinto , un *divario di grado e di tempo* (2) ; il secondo importa un replicamento dello spirito sul primo,laddove il primo esclude questa replicazione (3). Qui la riflessione non aggiunge nulla di nuovo , come facea prima , al contenuto originario della conoscenza , cioè l'apprensione del soggetto; ma dichiara solamente e distingue questo contenuto; è una facoltà meramente *formale*. « L'intuito, cioè il pensiero semplice e non ripiegato, abbraccia simultaneamente tutto il concreto della formola, senza escluderne una minima parte ; ma lo abbraccia in modo *confuso* , onde non ce ne procura una vera notizia. Imperocchè non si può conoscere un tutto , se non se ne distinguono i varii componenti ; e questa *distinzione* importa la riflessione ; cioè un riandare successivamente e alla spartita ciò che già si è affermato in modo simultaneo e sommario con una prima apprensione. In questo ricorrimento del pensiero sovra sè stesso egli distingue fra loro le varie parti della formola e coglie la differenza che dianzi non discerneva, perchè la copia degli oggetti e la rapidità dello sguardo nol permetteva; come accade

(1) *Errori*, vol. I, pag. 237.

(2) *Errori*, vol. II, pag. 129-130: « Il Cousin e il Rosmini confondono quasi sempre l'intuito colla riflessione, considerando il primo come una vera cognizione, che si divide dall'altra solo in quanto il confuso differisce dal distinto. Ma, oltre questo divario *di grado e di tempo*, l'intuito si diversifica per essenza dalla cognizione riflessiva.

(3) *Errori*, vol. II, pag. 316. Sì: ma non esclude che il primo sia in sè replicazione, giacchè in esso l'intuito piglia l'intuito almeno confusamente.

nel primo batter d'occhio a chi si affisa nella tela storiata d'un quadro o in un gruppo scultorio. Fra le realtà che l'uomo apprende in tal forma trovandosi anche il suo proprio animo, *egli ne ha la contezza*; ma *implicita*, *indistinta*, *confusa*, nè più nè meno di ogni altra cosa (1). La riflessione differisce essenzialmente dall'intuito; e pel modo, essendo un ripiegamento del pensiero sopra sè stesso; e per l'effetto, sostituendo la cognizione distinta alla confusa » (2).

Vi ha dunque in Gioberti due concetti diversi dell'intuito e due concetti diversi della riflessione in generale. Ora l'intuito è semplice apprensione dell'oggetto; e perciò la riflessione non solo *distingue* ciò che è dato *confusamente* nell'intuito, ma pone la conoscenza originaria del soggetto. Ora l'intuito è apprensione *confusa* anche del soggetto, e perciò la riflessione non fa altro che *distinguere* il contenuto *confuso* e simultaneo dell'intuito. In ambedue i casi la difficoltà è questa: come si passa dall'atto primo al secondo della conoscenza? Come si genera la riflessione? Cioè, come l'intuito diventa riflessione? E nel primo caso: se l'intuito, come semplice apprensione dell'oggetto, non è nè anche potenzialmente riflessione, come può riflettere attualmente? Se l'Io non si contiene in *alcun modo* nell'atto primo, è impossibile che nasca nell'atto secondo. E nel secondo caso: come quello che è originariamente implicato e confuso, si esplica e diventa distinto? Come la potenza diventa atto? Qui abbiamo nel primo caso due apprensioni essenzialmente diverse, la prima delle quali non contiene affatto la seconda, cioè una differenza reale e assoluta, senza unità; e nel secondo caso una unità originaria, senza differenza reale, ma solo potenziale. Per risolvere la difficoltà non rimane altra via che di concepire lo spirito come unità reale e differenza reale, cioè come un' attività che si distingue originariamente in sè stessa, e si conserva una ed identica a sè

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 228-229. Cfr. pag. 231.

(2) Ibid. pag. 231-232. Non so come si possa dire che *differisce pel modo*. L'intuito, infatti, in quanto afferra sè stesso, è in sè già *ripiegamento*.

stessa nella distinzione: come intuito e riflessione, come oggetto e soggetto, come pensiero che è relazione assoluta verso sè stesso, come Io che non apprende l'oggetto che in quanto apprende sè stesso. Nel primo caso la conoscenza è impossibile, perchè nell'intuito lo spirito non apprende che l'oggetto, e non già sè stesso nell'oggetto; essendo l'oggetto assolutamente esterno e diverso dallo spirito, non si può avere quella unità della distinzione, nella quale consiste la conoscenza. Nel secondo caso lo spirito apprende tutto e in realtà non apprende niente; non apprende l'oggetto, perchè per apprenderlo come tale dovrebbe distinguerlo da sè, e per la stessa ragione non apprende sè stesso. Ciò che egli apprende è una quantità interminata di cose, tra le quali egli trova, come una di esse, anche sè stesso: come guardando in una galleria di quadri io trovo per caso anche il mio proprio ritratto. Ora, l'*unità* della conoscenza non è di questa natura; l'apprensione del soggetto non *accompagna* semplicemente quella dell' oggetto, non è una apprensione *accanto* ad altre apprensioni, come nel cerchio il centro non è accanto alla circonferenza. I due termini della conoscenza non sono soltanto insieme; ma sebbene distinti, l' uno è nell' altro e non è niente senza l' altro. Il che non è possibile, se la distinzione non è l'unità stessa che si distingue e rimane eguale a sè stessa nella distinzione.

E in Gioberti ci è anche questa terza forma dell'intuito. Se prima la notizia confusa di sè stesso non bastava a somministrare il concetto della personalità propria, come quello che importa la distinzione e quindi il concorso della facoltà riflessiva (1): ora ci si dice che l' animo umano è già persona nel pensiero immediato (nell' intuito); perchè la personalità è costituita dall' attività pensante che penetra sè medesima, e questa compenetrazione ha luogo nell' intuito (2). L' intuito, che qui è detto anche pensiero immanente, non è più quella notizia confusa che esclude assolutamente la riflessio-

(1) *Teorica.* vol. I, pag. 231. Cfr. anche *Del Bello e Del Buono*, pag. 373.
(2) *Protol.* vol. I, pag. 172.

ne (1), ma è riflessione originaria; e penetra sè stesso, in quanto si riflette in sè medesimo originariamente, cioè non con due atti distinti come il pensiero secondario, ma con un atto solo, che ha un doppio termine, sè stesso e l'ente (l'oggetto) (2). Questa riflessione originaria è appunto l'unità che si distingue in sè stessa e si conserva nella distinzione. E se prima si censurava Rosmini di aver confuso l'intuito col primo grado della riflessione, ora si afferma che egli ha errato credendo che il pensiero non possa capir sè stesso, se non con un secondo atto; ciò esser vero solamente del pensiero secondo, che si riferisce a oggetti determinati, e non del pensiero primo, che si riferisce all'ente universale. Il pensiero primo come primo si conosce necessariamente, e se non si conoscesse non potrebbe afferrar l'ente (l'oggetto) (3). Qui l'intuito non è più semplice visione dell'ente e punto di sè stesso; non è più la semplice coesistenza dell'apprensione dell'oggetto e dell'apprensione del soggetto; ma è, in una unità indissolubile, coscienza (intuito dell'ente universale) e autocoscienza (conoscenza di sè), talmente che se non conoscesse sè non potrebbe conoscer l'ente, e se non conoscesse l'ente non potrebbe conoscer sè. E siccome, a dir vero, conosce l'Ente, solo in quanto conosce sè, ne segue che l'autocoscienza è il principio della coscienza; cioè, la coscienza è essenzialmente autocoscienza. Le due conoscenze non sono che una sola conoscenza, e l'Ente qui non è altro che l'*essere* stesso del pensiero; e in quella unità è espressa la natura del *pensiero* nella sua differenza dall'*essere* come tale; l'essere è semplicemente essere, e il pensiero è sè stesso e il suo opposto; l'essere *è*, e il pensiero *è*; ma l'essere del pensiero è *per* lo stesso pensiero, è lo stesso pensiero. Rosmini con quel suo intuito senza l'Io, non può

(1) *Teorica*, vol. I, 131.

(2) *Protol.* vol. I, 172.— A pag.365, Giob. distingue la *personalità* dalla semplice *compenetrazione*: « La coscienza è indivisa dal pensiero e ne è l'essenza. Ogni pensiero compenetra sè stesso, e si conosce almeno confusamente. La personalità è coscienza distinta ».

(3) Ibid. 172-173.

spiegare la coscienza, giacchè la coscienza presuppone l'autocoscienza. Gioberti introduce l'autocoscienza nell'intuito originario. È questo un gran progresso che egli fa non solo sopra Rosmini, ma sopra sè stesso. Secondo questo nuovo concetto lo spirito non è nè il puro *Immediato* (l'intuito propriamente detto), nè il puro *Mediato* (la riflessione secondaria), ma riflessione originaria e assoluta, e l'intuito (il senso) e la riflessione ordinaria non sono che due forme particolari di quella (1).

Quale differenza tra questa nuova forma dell'intuito e la prima! La prima, in quanto fondava la conoscenza sulla semplice apprensione dell'oggetto, e considerava la coscienza di sè come un momento secondario, era la negazione del *principio* di Cartesio, sebbene come conoscenza immediata dell'assoluto rinnovava senza accorgersene il *Cartesianismo* (2); Cartesio era accusato di avere con quel principio corrotta la filosofia, come Lutero la religione; di essere stato il fondatore del psicologismo e del sensismo moderno; e alla critica scientifica si accoppiavano non di rado i più arguti motteggi e i più ingiusti vituperii (3). La nuova forma dice il contrario: la conoscenza di sè è la condizione di ogni conoscenza, anzi è ciò che vi ha di vero in ogni realtà. « Ogni realtà è coscienza (autocoscienza) o iniziale o attuale. La realtà non è tale se non possiede sè stessa, se in sè non si riflette, se non è identica a sè medesima —. E questa riflessione, medesimezza è la coscienza. Fuor della coscienza non vi ha nulla, nè nulla può essere. Esistenza, pensiero, coscienza è tutt'uno. I varii gradi, stati, processi della realtà non sono altro che quelli della coscienza. Questo psicologismo trascendente è il vero ontologismo. L'intuito di questo vero è la parte pellegrina e profonda del sistema di Fichte.... Cartesio ci preluse..... dicendo: io penso, dunque sono ». Il suo torto non fu dunque di aver po-

(1) Cfr. *Prot.*, vol. I, pag. 269. Nell'*Introd.* vol. II, pag. 230-247 Giob. chiama l'intuito *riflessione* ad *extra dell' Ente*.

(2) V. più sotto.

(3) V. *Introduz. passim*, e altrove.

sto questo principio, ma di non aver avuto « il menomo sentore de'tesori che si acchiudono in esso. Ei somiglia a uno che trova un diamante, e lo piglia, lo adopera, lo spaccia come una sverza di pietra, una gocciola di cristallo (1) ». Questo principio dell' assolutezza del pensiero è in gran parte l'anima degli scritti postumi di Gioberti; ma spesso ci si mescola il principio opposto della esteriorità dell' Idea, e impedisce sempre lo sviluppo armonico del sistema. Così nella stessa Protologia, nello stesso luogo in cui egli difende contro Rosmini la conoscenza di sè come condizione della conoscenza dell'Ente, torna ad affermare, che « il pensiero immanente non include la coscienza, ed è una semplice percezione » (pura apprensione dell'oggetto); che « in esso si afferma: l'Ente è; ma l'affermazione è nell'oggetto, non nel soggetto; lo spirito è semplice spettatore. Si ha un giudizio obbiettivo: è l'*evidenza* pura senza *certezza*. Non è l'uomo che dice: l'Ente è; ma è l'Ente che dice: Io sono (2) ». Anzi giunge sino a negare che la formola ideale sia oggetto dell'intuito, dicendo che « il pensiero immanente percepisce Dio come ente puro, e il successivo (la riflessione) lo percepisce come ente in relazione colle esistenze (3) » (come creante).

Queste contradizioni dipendono anche, come vedremo, dal triplice significato in cui Gioberti suol prendere l' intuito, indipendentemente dal suo contenuto, cioè come semplice *essenza* dello spirito, come prima *cognizione* (primo psicologico), e come prima *scienza* (primo logico). E ciò che è vero in un significato, è falso nell'altro; e perciò la contradizione apparisce ora come un progresso, ora come un regresso. Così è vero, che l'intuito come *essenza* dello spirito (come potenzialità del conoscere) comprende tutta la formola, è falso che la comprenda come prima cognizione o prima scienza; falso, che il contenuto dell' intuito come essenza o come prima cognizione sia il puro Ente, vero che questo sia il

(1) *Prot.* vol. II, pag. 725-726.
(2) *Prot.* vol. I, 163.
(3) *Prot.* vol. I, 165. Cfr. anche pag. 160 e 161, e *Prot.* II, pag. 418-420.

contenuto dell' intuito come prima scienza. — Gioberti combatteva il falso psicologismo , che nega l' oggettività dell'Idea, col falso ontologismo , che fa dell' Idea una pura immediatezza , un oggetto meramente esterno allo spirito. Il suo ritorno al principio di Cartesio e di Fichte, l'affermare che vi ha un psicologismo trascendente identico al vero ontologismo, mostra che egli s'era accorto dell' imperfezione del suo metodo e direi quasi della contradizione tra il metodo e il principio del sistema. Sin dove giunga questa coscienza , e se Gioberti abbia saputo conciliare i due lati opposti dell' Idea (oggettività e soggettività), si vedrà a suo luogo.

CAPITOLO SECONDO.

LA RIFLESSIONE PSICOLOGICA.

Le stesse contradizioni, che abbiamo notato nell'intuito ritroviamo in altra forma nelle due riflessioni , nella psicologica e nell' ontologica. La prima è la cognizione (ora distinta , ora solamente confusa) del soggetto; la seconda è la cognizione distinta dell'oggetto. Quale è la relazione che esse hanno tra loro ? Quale è prima e quale dopo ?

Se per intuito s' intende la pura apprensione dell' oggetto senza l'apprensione nè anche confusa del soggetto, non è meraviglia che il primo atto della riflessione sia puramente *ontologico,* cioè riguardi soltanto l'oggetto o solo confusamente anche il soggetto.Infatti Gioberti distingue più gradi della riflessione. Il primo grado ora consiste in un atto che afferra distintamente l'oggetto e solo confusamente il soggetto della cognizione (1); ora nel ripiegarsi semplicemente sul concetto dell'Ente puro già intuìto nel pensiero immanente , e le esistenze (e quindi il soggetto che appartiene al terzo membro della formola) sono afferrate e intuite direttamente solo nel secondo grado del pensiero successivo, che è il terzo del pen-

(1) *Errori,* vol. II, 318.

siero in generale (il primo grado del pensiero è il pensiero immanente, cioè l'intuito). Tale cognizione, sebbene diretta in ordine alle esistenze (cioè *intuito* delle esistenze), pure si dee riputare riflessa, perchè l'ente è il suo oggetto principale e l'intuito delle esistenze non è che un accessorio e un incidente. Il pensiero che si riflette sulle esistenze già intuite (certamente nel secondo grado della riflessione) non appartiene che al terzo grado della riflessione stessa (1). Qui si fa più evidente la contradizione tra il contenuto dell'intuito (la formola) e l'intuito stesso, il quale come conoscenza immediata dell'Assoluto non può apprendere che il puro Ente. Infatti, « l'*esistenza* dello spirito intuente e l'*atto dell' intuito* essendo effetti dell'atto creativo, e l'atto creativo essendo l'azione stessa per cui l'Ente pone l'esistente e coll'esistente esso spirito; questo non potrebbe lasciar di apprendere *tutta* la formola, senza cessar di appartenere all'ultimo membro di essa, cioè senza perdere l'esistenza e ricadere nel nulla (2) ». Ciò vuol dire: *esistere* per lo spirito è *sapere*, e sapere e per conseguenza esistere è *sapersi*; lo spirito che non si sa, non sa nulla e non esiste come spirito; la coscienza di sè stesso è la condizione necessaria di ogni conoscenza e realtà dello spirito (3). E pure qui per Gioberti la coscienza di sè non appartiene al pensiero immanente, ma al successivo, anzi al secondo grado del pensiero successivo, ed anche in questo grado non è altro che un *accessorio* e un *incidente*. — La riflessione ontologica è dunque la primogenita (4).

Se poi per pensiero immanente s'intende l'intuito dell'atto creativo e si considera come carattere essenziale di tal pensiero la coscienza di sè, è cosa naturale che la riflessione cominci coll'essere psicologica. In fatti, « lo spirito essen-

(1) *Prot.* vol. I, pag. 160 162.

(2) *Errori*, vol. I, pag. 237. Cfr. *Introduz.* II, pag. 186.

(3) Cfr. il luogo sovracit. della *Prot.* II, pag. 125.

(4) *Errori*, vol. I, pag. 239, Cfr. *Errori*, III pag. 59-60. « Nella riflessione bisogna distinguere due processi: il primo è un ritratto fedele dell'intuito, nel secondo lo spirito tiene una via contraria ».

do *intimo a sè stesso*, come tosto egli si apprende promiscuamente col resto del creato (nella formola), non può fermarsi in questa notizia perplessa e confusa; e mosso da quell' istinto di filautia che compenetra e anima le sue potenze, egli si arresta in sè medesimo e dice: io sento, io penso. Così nasce il primo concetto della personalità propria, che è il *primogenito* della riflessione. Ma questa riflessione è psicologica solamente, perchè non esce ancora dei termini subbiettivi del proprio animo, e non dissipa la nebbia che tuttavia occupa le altre parti della cognizione ». È evidente che qui ha luogo il contrario di ciò che è stato detto innanzi. Prima il primo grado della riflessione era cognizione distinta dell' oggetto e confusa del soggetto; anzi, in un luogo, nè anche ciò. Ora solo il soggetto è conosciuto distintamente, e il resto è ancora inviluppato nell' ombra. « Se non che, ripensando sè stesso, lo spirito si sente attivo e passivo verso qualche cosa di esteriore; come una cosa che incomincia, come un effetto limitato, contingente; onde la riflessione fa due nuovi passi, e l' uomo si distingue da Dio e dal mondo. E mentre discerne l'obbiettività assoluta ed estrinseca, la trova pure in sè proprio;... distingue sè stesso come oggetto da sè stesso come soggetto;... e così l' idea della personalità propria di subbiettiva che era innanzi diventa obbiettiva e sostanziale... Eccovi come la riflessione psicologica diventa ontologica, trapassando dal soggetto pensante agli oggetti pensati, e dall'animo proprio a Dio e all'universo (1). «

Secondo il contenuto diverso dell'intuito (il concetto dell'Idea: creare o causare) la riflessione ontologica non solo precede o segue la psicologica, ma ha anche un diverso valore. Essa consiste in generale nel ripensare l' oggetto; il senso e la riflessione ordinaria non ci fanno conoscere che la corteccia delle cose, le semplici apparenze; solo la riflessione ontologica ce le rivela nel loro essere sostanziale e og-

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 229-230. Nell'*Introduz.* vol. II, pag. 123 Gioberti dice che la riflessione ontologica *accompagna* la psicologica, e viceversa *sempre*, per modo che sono simultanee.

gettivo. (Tale è il vero significato di *oggettività*: cioè non oggetto, in quanto opposto al soggetto, semplice oggetto o cosa, ma verità di oggetto e soggetto, la Verità). Ora se il contenuto dell' intuito è tutta la formola, questa abbraccerà la *sussistenza oggettiva* dello spirito, dell' universo e di Dio (1). Mà se l' Idea è l'Ente come mero oggetto, come essere puramente immediato (come sostanza), la riflessione ontologica (la scienza) non comprenderà altra sussistenza oggettiva che quella dell' Ente; le cose e lo spirito non avranno realtà sostanziale che per la riflessione ordinaria (per l' esperienza e l'imaginazione), e saranno in sè stessi puri fenomeni, o esistenze meramente contingenti. Nel primo caso la riflessione ontologica non può essere altro che la *dialettica*, perchè l'Idea è la dialettica stessa, il *creare*. Nel secondo caso non differisce essenzialmente dalla riflessione ordinaria, e nella sua perfezione è identica al metodo geometrico; cioè, non consiste in altro che nella esplicazione discorsiva di certi presupposti, perchè l'Idea è il semplice *causare*. Gioberti usa, come vedremo, promiscuamente i due processi.

La riflessione ontologica è per lo più stimata una bizzarria di Gioberti, una di quelle grandi parole gittate come esca al pubblico, ma che in sè non dicono niente. E pure essa significa semplicemente la distinzione tra il metodo filosofico e quello delle scienze particolari, e non ha senso, se non nel caso che l'Idea sia il Creare. Gli uomini volgari, e in generale anche gli uomini colti che non sono filosofi, non sanno persuadersi che ci possa essere una riflessione superiore a quella che essi usano; a udirli, Platone ha ragionato nè più nè meno come loro, e l'unica differenza consiste nella diversità degli oggetti a' quali Platone ha applicato il ragionamento. Un chimico, p. e., uno che non sia altro che chimico, s' immagina che Platone studiava le idee, come egli studia gli elementi de' corpi. Sarà vero: ma non vedono che cosa importi, e a che meni la differenza tra elementi e idee. Il peggio è che alcuni

(1) *Teorica*, I, 232.

filosofi nostri studiano le idee, come le studiava Platone secondo quel chimico, e ce le spacciano immobili e *irreducibili* come l'ossigeno e l'azoto. — La riflessione ontologica è di tanta importanza, che merita di essere considerata un pò più particolarmente. Prima di far ciò, considero il *valore* della riflessione in generale.

La radice della riflessione in generale è per Gioberti (come anche per Rosmini) la finità dello spirito; lo spirito si riflette sopra sè stesso, perchè è imperfetto, e il più alto grado della riflessione è il pensiero del pensiero (la scienza). Solo Dio non è riflessione sopra sè stesso, perchè è perfettissimo; onde non si può dire pensiero del pensiero se non simbolicamente (1). Comunque s' intende l' intuito, o come semplice apprensione dell'oggetto, o come anche compenetrazione di sè stesso (e perciò riflessione in sè stesso), la prima conoscenza è imperfetta, e perchè è confusa e indeterminata e perchè lo spirito in essa non si compenetra adequatamente. La piena conoscenza (l' apprensione distinta dell' oggetto e la compenetrazione adequata del proprio intuito) non ha luogo che coll' *aggiunta* del pensiero riflessivo (2). Il *bisogno* che ha lo spirito di conoscere distintamente l'oggetto e di compenetrare adequatamente sè stesso dà dunque origine alla riflessione (3). — Certo, se lo spirito non fosse finito, non avrebbe ragione di riflettere; ma la riflessione prova non solo che lo spirito è finito, ma qualcosa di più, e questo è quello che Gioberti non ha sempre considerato. Come non è vero che il non riflettere sia indizio d' infinità, giacchè le bestie non riflettono e sono essenzialmente inferiori all' uomo, anzi la loro imperfezione consiste appunto nella incapacità di riflettere; così non è vero che il riflettere sia prova di natura limitata e finita. La finità non è un limite fisso e insuperabile, ma solo momento dello spirito, e l' atto di risolverla è appunto la ri-

(1) *Prot.* vol. I, pag. 269. V. Contra, *Fil. d. Rivel.* pag. 63 e anche altrove: « Dio è il pensiero del pensiero. La mentalità è l'essenza di Dio. »

(2) *Prot.*, *ibid.*

(3) Cfr. *Teorica*, vol. I, pag. 234.

flessione. Chi riflette, non è più limitato da quello sopra cui riflette, e questa vittoria ideale sulla propria immediatezza è il vero segno della infinità dello spirito. La riflessione si fonda nella intimità dello spirito verso sè stesso, e questa intimità è virtù infinita. — Veramente la riflessione è la finità stessa e come una caduta dello spirito, quando si fa consistere l' intuito nella semplice apprensione immediata dell' oggetto senza la menoma conoscenza di sè stesso; giacchè in questo caso la maggior perfezione possibile dello spirito è appunto la sua relazione sostanziale coll' oggetto; come la verità dell' oggetto è la sua immediatezza, così la vera conoscenza è l'intuito immediato, in cui lo spirito è assorbito dalla infinitá dell' oggetto e perde in essa la sostanzialità propria e la coscienza di sè medesimo. A misura che riflette e si ripiega sopra sè stesso e il proprio intuito, lo spirito si allontana dall'assoluto e cade ne' limiti della individualità e della contingenza. La cognizione è tanto più perfetta, quanto è più confusa e indeterminata, giacchè questa indeterminatezza corrisponde alla infinità immediata dell' oggetto; la riflessione distinguendo e determinando l'oggetto, lo spoglia dell' infinità sua e lo rende moltiplice, limitato, e finito come lo spirito. Se al contrario l' essenza dell'intuito è la compenetrazione di sè stesso e l'Idea non è più il puro immediato, ma la mediazione o relazione assoluta verso sè medesima, la conoscenza sarà tanto più perfetta quanto più si allontanerà dalla sua origine; la riflessione sarà la vera forma dell' infinità, e la massima imperfezione consisterà nell'essere puramente immediato, nel non riflettersi sopra sè stesso. Noi troviamo in Gioberti questo doppio concetto. Ora l'intuito è piú della riflessione (1), e lo stato originario dello spirito umano è più perfetto de' posteriori,

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 239. « Ma io dico che l'intuito non altera punto l' Idea che apprende. — Lo dico , non già assolutamente , ma avendo rispetto alla riflessione , in quanto egli altera il suo oggetto molto meno, etc.» — Cfr. *Prot.* vol. I, pag. 183: la religione è principalmente intuito, la filosofia riflessione; quindi quella sovrasta a questa, come l'intuito alla riflessione.

ne'quali prevale la riflessione; Dio si rivelò originariamente agli uomini e creò la parola ; ma il primo atto veramente umano, la prima riflessione, fu il peccato, e la parola si corruppe, si divise; si spezzò l' unità del genere umano, e la luce ideale si perdè e quasi spense nelle tenebre del gentilesimo: tutto il movimento della storia sino a Cristo, la formazione delle religioni, delle lingue, delle stirpi, de' popoli, corrisponde alla dispersione e alla corruzione dell' Idea nello spirito umano. Ora al contrario la riflessione è più dell'intuito (1); l' origine è lo stato animale e sensuale; l'intelletto non è originariamente intelletto, ma senso, e dal senso si esplica l'intelletto; il peccato fu una necessità dialettica, per liberare l' uomo dall'unità sostanziale colla natura, e il principio del mondo dello spirito; e le varie religioni e le differenze intime de' popoli diversi non furono già una corruzione dell' unità perfetta originaria , ma un progresso e una preparazione al Cristianesimo. Questa opposizione si dirama per tutte le parti del sistema; pare che Gioberti abbia contemplato il mondo con due occhi diversi, e pensato con due diversi pensieri (2).

(1) *Rif. Catt.* §. 174 cit. nella mia *Introduz.* pag. 146-7. — V. anche *Prot.* II, 419, seg. — *Rifor. Catt.* §. 150. « L'opposizione stabilita da Clemente fra la fede e la conoscenza (gnosi) è quella che corre tra la mimesi e la metessi. La fede è una gnosi iniziale, potenziale, la gnosi è una fede compiuta, attuata. La fede è verso la scienza quel che è l'intuito verso la riflessione. La fede, sendo confusa, potenziale, è un senso, un sensibile, ha le forme del sentimento verso la scienza, che risponde all'intelligibile. » (luogo cit. più sotto). *Prot.* I, 88: « Potenza (intuito) è germe. Germe è errore, apparenza. » *Prot.* I, 247: « L' idea non parlata è solo intuitiva e quindi non opera sull'uomo, perchè è come se non fosse a suo riguardo. Attinge dalla riflessione il suo essere di forza, cioè potenza attuata. Cfr. anche pag. 398.

(2) Tutti i documenti di questa opposizione saranno dati mano mano nel progresso dell' Opera.

CAPITOLO TERZO

LA RIFLESSIONE ONTOLOGICA.

Questa doppia determinazione è evidente nella riflessione ontologica.

a) L' Idea è puro oggetto; lo spirito nell' intuito l'apprende senza apprendere sè stesso. Egli non ha d'uopo d'indirizzare il suo strumento a un punto determinato, perchè l' oggetto essendo universale *accompagna* esso strumento, lo abbraccia e circoscrive da ogni lato. Come il mondo materiale è colto da' sensi, così il mondo ideale viene appreso dalla mente in sè stesso immediatamente e non in altra cosa, senza aiuti psicologici. La sola condizione richiesta a tale effetto è la prontezza e la disposizione dello strumento. Il quale, comunque appostato, è sicuro di mirar nel segno e imbroccarlo (1). La riflessione ontologica o l'intuito secondario chiarifica l'Idea, appresa confusamente dal primo intuito, determinandola; e la determina *unificandola* , cioè comunicandole quella unità finita che è propria non di essa Idea, ma dello spirito (2), e così la fa scendere dalla sua altezza inaccessibile e accomodarsi all' umana apprensiva (3). I raggi della luce ideale si raccolgono in un solo foco. Ma come un oggetto infinito può essere determinato, come può essere tuttavia conosciuto per infinito? Ciò succede mediante l' unione *mirabile* dell'Idea colla parola. La parola ferma e circoscrive l'Idea, concentrando lo spirito sovra sè stessa,come forma limitata, mediante la quale egli percepisce riflessivamente l'infinità ideale, come l'occhio dell'astronomo che attraverso un piccol foro e coll'aiuto di un esile cristallo contempla le grandezze celesti. La parola è come un' angusta cornice , in cui si rannicchia l'Idea interminata. Così mediante i segni lo spirito ritesse in sè medesi-

(1) *Introduz.* vol. II, 125-126.
(2) Ibid. pag. 13.
(3) Ibid. pag. 126.

mo il lavoro intuitivo o piuttosto copia intellettivamente il modello ideale. In altri termini, ripensa o riflette (1).—La parola è l' espressione sensibile dell' Idea. Ma come mai un sensibile può esprimere un intelligibile? Nol può certamente *per sè stesso*, essendo essi disparatissimi. Nol può per un *artificio arbitrario* dello spirito (2); il quale a tal uopo dovrebbe ripensare l'intelligibile in sè stesso, prima che fosse dotato d'una forma. Bisogna dunque di necessità conchiudere, che l'innesto del sensibile sull' intelligibile, essendo una cosa per sè arbitraria e non potendo derivare dall' arbitrio dell' individuo, proviene da quello della società, in cui l'uomo nasce, e originalmente dall' arbitrio stesso dell' Idea fattrice, che crea la propria espressione, appresentandosi allo spirito sotto una invoglia o forma sensitiva. Onde il linguaggio è la rivelazione *riflessa* dell'Idea, cioè una successione di sensibili, per cui essa Idea rivela sè medesima all'intuito riflessivo dello spirito umano, e compie l'intuito diretto che gli porge di sè. Dal che nasce che quando la parola è alterata, i concetti ideali si corrompono, senza un magisterio esteriore o una nuova rivelazione. Salvo questo caso, i sensibili, invece di esprimere l'Idea, la guastano; l'Idea viene alterata dalla metafora. Il nostro spirito ha da natura un'inclinazione grandissima a convertire le idee in fantasmi, gl' intelligibili in sensibili (3).

È facile vedere, che qui la riflessione ontologica è riflessione solo di nome; giacchè, come sta la cosa, la coscienza di sè non è punto necessaria al pensiero riflessivo, come non era necessaria all' intuito, e il passaggio da questo a quello è un processo assolutamente estrinseco allo spirito, come è estrinseca l' Idea stessa nella sua immediatezza. Certamente l'intuito differisce dalla riflessione, in quanto quello vede l' Idea in sè stessa e non in altra cosa, e questa coll'aiuto d' uno stru-

(1) *Ibid.* pag. 13, II, Cfr. *Primato,* vol. I, pag. 19; dove la parola è anche paragonata al *telescopio.*

(2) Per artificio *arbitrario*, no; ma per attività propria spontanea, sì. V. più sotto Lib. I, sez. 1ª cap. 4.

(3) *Introduz.* vol. II, pag. 127-128.

mento telescopico ; quello la vede nella sua immensità interminata, e questa rannicchiata come in una cornice; quello la vede nuda, e questa vestita dall'invoglia sensitiva; quello la vede *originalmente*, e questa nel *ritratto*. Ma lo spirito non ci entra per nulla in questa differenza; è l'Idea che gli si presenta ora in un modo, ora in un altro, perchè così le piace. È vero che Gioberti afferma, che la riflessione, cioè lo *spirito* in quanto riflette, *determina* e abbraccia l'Idea, quando l'intuito non fa che riceverla passivamente ed è invece determinato e assorbito da essa; che la riflessione circoscrive mentalmente l'intuito, e la visione dell'intelligibile sotto la forma d'un sensibile è opera sua (1). Ma in realtà non è così. La vesta, la cornice e il telescopio sono opera estrinseca dell'Idea, non dello spirito; è l'Idea che si rannicchia e si veste, e lo spirito non fa che guardarla in questa nuova forma, come prima la vedeva in un'altra indeterminata. Lo spirito *intuisce* sempre, cioè è semplice potenza ricettiva; e la riflessione, se pure ci è qui, è tutta dal lato dell'Idea, che muta forma, non dello spirito ; l'Idea è *riflessa* , non in quanto lo spirito si *ripiega* sopra di essa, ma in quanto l'Idea forma arbitrariamente la sua propria espressione nella parola , sebbene *parola e Idea sieno elementi per sè disparatissimi* (l'*Idea* non è essenzialmente e necessariamente *Parola*). Non è vero che lo spirito comunica all'Idea qualche cosa della sua propria natura, cioè la sua unità finita, ma é l'Idea che si rimpicciolisce da sè; nè che lo spirito faccia scendere l'Idea dalla sua altezza inaccessibile, ma è l'Idea che scende e si abbassa *motu proprio* e si adatta alla debolezza naturale dello spirito. In somma l'Idea fa tutto. Il che è vero da un lato, in quanto indica che il riflettere e il pensare in generale non è un'attività meramente soggettiva, ma ha un fondamento oggettivo; ma è falso, in quanto qui l'Idea è rappresentata come una causa affatto esterna allo spirito, anzi a sè stessa, perchè la sua riflessione è un atto puramente accidentale, anzi opposto alla sua natura (Idea e Pa-

(1) Loc. cit.

rola elementi per sè disparatissimi); l'attività pensante (la riflessione) è tolta allo spirito e trasportata, ma estrinsecamente, nell'Idea. Il carattere essenziale della riflessione è qui dunque una privazione assoluta di spontaneità nello spirito. E si vede, che Gioberti ha ragione quando nega allo spirito assolutamente la coscienza di sè anche nel primo grado della riflessione (1); giacchè se la coscienza di sè non ci è, almeno implicitamente, nell'atto primo, come ci può essere nel secondo, se tutta la differenza tra' due atti è, che nel primo l'oggetto è troppo grande, nel secondo è piccolo; nel primo nudo, nel secondo vestito, ecc? Può questa differenza generare il passaggio dalla incoscienza alla coscienza?

In questa esteriorità dell'Idea e nella quasi nullità dello spirito e della coscienza di sè in tutta l' attività ideale si fonda quella dottrina, tanto cordialmente accettata da' fautori del passato, e che per buona ventura è superata e distrutta dallo stesso Gioberti con un' altra affatto opposta; cioè, che la ragione umana debba ricevere da un magistero esteriore, autorevole e privilegiato, i *princípii* e il *metodo* della speculazione, che è quanto dire la parte più vitale del libero pensiero, e restringere la propria energia a sviluppare formalmente quei principii e ad applicare quel metodo (2). Onde è sembrato a

(1) *Prot.* vol. I, pag. 168 e seg. già citat.

(2) Questa dottrina contradice espressamente ad un punto capitale del sistema a cui Gioberti rimane sempre fedele (almeno letteralmente) in tutte le sue Opere; cioè che l'Idea si verifica da sè stessa in virtù dell'evidenza sua propria, e che la parola è strumento, non base, della certezza che si ha di quella, per modo che l'Idea quando risplende all'intuito riflessivo, oltre al chiarire la propria realtà, dimostra la realtà della stessa rivelazione (*Errori* vol. I, pag., 274, *Introduz.* vol. II, pag. 15, e *passim*); sebbene poi osservi (se contradicendosi o no si vedrà appresso), che i misteri non sieno credibili in virtù della lor propria evidenza, ma solo in grazia della parola rivelatrice e della parola ecclesiastica (*Errori* vol. I, pag. 276, e *passim* altrove). Ora che vi ha di più *ideale* dei *princípi* e del *metodo*? Se si ricevono semplicemente, l'Idea che è tutta in essi e senza di essi è nulla, non si verifica più da sè. Ma fate dell' Idea una mera esteriorità, e sparirà la contradizione tra la dottrina notata nel

molti che Gioberti avesse foggiato a posta la sua formola per servire ad un fine secondario ed esterno. Ma in verità la formola, cioè lo spirito creatore come principio della filosofia, è innocente di tal peccato. La colpa è tutta del metodo della conoscenza immediata; il quale sebbene nato, come vedremo, dalla nuova fede dello spirito nella propria potenza, pure conduce per una dialettica necessaria a' due opposti dell'arbitrio sfrenato dell'opinione e della cieca servitù dell'intelligenza.

Se nella riflessione ontologica lo spirito non può afferrare sè stesso (1), è naturale che ripiegandosi sopra sè medesimo nella riflessione psicologica egli non afferri l'oggetto; spirito e oggetto sono esterni l'uno all'altro e perciò l'uno non è contenuto nell'altro in modo alcuno. Questa inettezza della riflessione psicologica è uno de' punti capitali del sistema di Gioberti; ed egli lo difende e conferma in molti luoghi con rara costanza. Ma le ragioni che reca non sono altro che la parafrasi di questo presupposto: che *l' Idea è esterna allo spirito.* « La riflessione psicologica non è altro che l' intuito dell' intuito e non già l'intuito dell' oggetto » (2) ; e a chi osserva che l' intuito apprendendo sè stesso deve pure apprender l'oggetto, giacchè l'intuito, tolto l'oggetto, non è più nulla, si risponde: « È vero che il pensiero non può stare senza l' intelligibile. Ma da

testo e quella sull'evidenza intrinseca dell'Idea; e ciò, perchè l'Idea come un *esterno* è lo stesso magisterio ecclesiastico (la Chiesa e quindi il Papa che è il capo visibile di essa — è l'Idea personificata — *Introduz.* vol. II, pag. 27 e 43.).

(1) Gioberti afferma l'opposto contro un rosminiano negli *Errori* vol. I, pag. 227 e *passim* pag. 206—239; e nell'*Introduz.* II, pag. 123 già cit. e pag. 128-129; ma questa affermazione si riferisce al secondo concetto della riflessione ontologica. V. più sotto. Contro di essa sta non solo il luogo già citato della *Prot.* (vol. I, pag. 160 e seg.), ma quell'altro luogo degli *Errori,* (II, 318), dove dice che il primo grado della riflessione è un atto che afferra distintamente l'oggetto , e solo *confusamente* il soggetto della cognizione. Ora *afferrare confusamente* non è certo riflettere sopra ciò che si afferra. Dunque il primo grado della riflessione è riflessione puramente ontologica, non *accompagnata* dalla psicologica.

(2) *Errori* vol. I, pag. 207, 216, 235.

ciò non si può dedurre che il pensiero, cioè l'intuito, inchiude l'intelligibile, e che la riflessione psicologica può afferrare l'obbietto ideale (1). La riflessione psicologica non ha per termine diretto il *pensiero come pensiero*, ma il *pensiero come sensibile,* cioè come atto dello spirito, e quindi non riguarda direttamente l'Intelligibile, che si *congiunge* col pensiero e lo illustra (2) ». Qui la conoscenza è rappresentata come una linea, che appunta un estremo nell' oggetto e l' altro nello spirito. Il quale ripiegandosi sopra di sè non trova che l'estremo che è in lui, cioè sè stesso solamente, e non già l' altro che è fuori, cioè l' oggetto. La linea non può essere senza gli estremi ; ma ciò non vuol dire che i due estremi si confondano in un punto solo e l'uno sia nell'altro ; anzi l' uno si *differenzia sostanzialmente* dall' altro. Così nella visione « la retina è sostanzialmente distinta da' corpicelli luminosi ; così, e *molto più,* il lume ideale, che è l'Ente stesso indivisibile, si distingue sostanzialmente dalla natura dello spirito intuente. Chi vedesse solo la retina, senz'altro, non vedrebbe la luce corporale che la ferisce, ma solo l'effetto di questa *impressione.* (3) » « Come l'occhio vede il Sole senza averlo in sè, così l'intuito apprende il suo oggetto, benchè non lo contenga. » Ciò che esso contiene è semplicemente *l' effigie dell' oggetto*, *impressa* nell'animo (la pensabilità *umana* dell'oggetto), come l'imagine del sole è dipinta nella pupilla ; solo questa effigie è rappresentata dalla riflessione psicologica (4). Certo l'intuito apprende l' oggetto, ma ciò non vuol dire che lo contenga. Non lo contiene in *nessun modo*, e l' apprende solamente come *cosa estrinseca;* onde « la riflessione psicologica, che non esce dai termini dell'animo umano, non potrà cogliere mai in esso un oggetto che *non ci si trova.* Nè giova il dire che l'intuito è in relazione all' oggetto, onde si dee apprendere » almeno « la *relazione obbiettiva* apprendendo l'intuito. Imperocchè » anche

(1) *Ibid.* pag. 233.
(2) *Introd.* vol. II, pag. 128-129.
(3) *Errori*, vol. I, pag. 233.
(4) *Ibid.* pag 208. Cfr. pag. 205-207.

« tal relazione è *estrinseca* all'intuito, e non intrinseca. Onde segue che per quanto si studii l'intuito, non si potrà mai trovare in esso la relazione verso l'oggetto,se non si esce da'confini subbiettivi dello spirito; come osservando l'occhio umano non si potrebbe mai conoscere la sua relazione cogli oggetti esteriori, se non ce ne fosse l'effigie dipinta nella pupilla » (1) (come se l'intuito fosse l'occhio senza l'atto della visione, l'occhio morto e non già l'*atto* stesso dell' occhio intellettuale !). Credo che non si possa esprimere in un modo più chiaro l'esteriorità dell'Idea e *materializzare* più apertamente la conoscenza. Questo paragone dell'Idea e del Sole è antico; ma se si piglia alla lettera, come fa qui Gioberti, si casca negli errori più grossolani (2). Chi può persuadersi, che essendo l'Idea presente alla mente *spiritualmente* e non già *corporalmente* o, che è lo stesso, essendo l'intuito il *pensiero* dell'Idea nella sua verità, lo spirito ripiegandosi sovra sè stesso non trovi altro che il proprio pensiero come un *sensibile interno*, come una *impressione* separata dall' oggetto che la produce ? Questa *separazione* non ha luogo che tra le cose sensibili e naturali. Pensiero come *sensibile* e Idea come presente al pensiero, cioè come *pensata*, sono termini che ripugnano; giacchè il *pensiero* è ciò che lo fa l'Idea o il *pensato*, e perciò se il pensiero è un sensibile, un fenomeno o, come dicono alcuni, un semplice *fatto di coscienza*, tale deve essere anche l' oggetto ; cioè l'oggetto non sarà più presente come Idea allo spirito, ma al più come fenomeno o oggetto esterno, nello stesso modo che è presente alla rappresentazione o al senso un albero o una casa (3). Gioberti ha ragione di dire, che lo spirito ripiegandosi sovra sè stesso nella sua immediatezza (osservazione psicologi-

(1) *Errori* vol. I, pag. 229-230.

(2) V. Zeller *Fil. d. Greci* 2 ediz., tom. II, 404, 406-7 (nota) 408. Platone, che è l'autore di questo paragone, non dice che l'Idea abbaglia l'occhio di chi la guarda direttamente e perciò si devono usare i vetri affumigati; ma solo che chi non è ancora filosofo, chi è uomo volgare, *soffre* nel levarsi all' Idea.

(3) Questa relazione intima fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto è affermata dallo stesso Gioberti. *Prot.* vol. II, pag. 420-1.

ca e de'fatti di coscienza, de'sentimenti, ec., tanto celebrata da' francesi) (1) non apprende l'Idea, e ci bisogna una riflessione superiore. Ma questa verità fa testimonianza contro di lui; cioè vale come una delle tante prove, la più semplice e pure la più decisiva, che l'atto primo e immediato del sapere non è il *pensiero come pensiero*, il pensiero dell'Idea, ma qualcosa che rassomiglia all'intuizione sensibile. Certo l'Idea è sempre presente (intima, e non già esterna) allo spirito, e perciò l'essenza dello spirito è il pensiero. Ma l'uomo non nasce *pensando;* il vero *atto* del pensiero è il risultato di una serie di mediazioni, che non può aver luogo nella conoscenza immediata (2). — Ma di ciò a suo luogo.

b) Secondo un altro concetto la riflessione ontologica si distingue dall'intuito e dalla riflessione psicologica, in quanto non è percezione dell'Ente semplicemente come il primo, nè semplice ripiegamento dello spirito su sè stesso come la seconda, ma partecipa della natura di ambedue; o in altri termini, l'intuito si affisa unicamente sull'oggetto, escludendo la cognizione del soggetto; la riflessione psicologica, occupandosi solo del soggetto, non può stendersi all'oggetto; la riflessione ontologica è *l'intuito dell'Ente intuìto* ed abbraccia *congiuntamente* il soggetto e l'oggetto e li contempla con un *atto unico* (3). La quale ultima determinazione contradice apertamente alle due precedenti; giacchè l'atto con cui si abbraccia insieme il soggetto e l'oggetto non potrebbe essere unico, se la percezione dell'uno non contenesse anche quella dell'altro; essendo impossibile che due atti che si escludono assolutamente sieno

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 63, 91, 93, 99. Citando questo luogo stimo quasi superfluo di notare che non acconsento incondizionatamente alla critica di Cartesio; giacchè la *Coscienza di sè* non è un *fatto di coscienza*, un sensibile interno.

(2) Cfr. *Prot.* vol. II, pag. 8-9, cit. più sotto. — *Prot.* vol. II, pag. 419; « L'astrazione (riflessione) non muta o minuisce le cose, ma le perfezione, riducendole alla loro essenza razionale. Riduce il *ritratto* all'*originale* » — Al contrario Giob. qui ci fa cominciare dall'*originale* e *finire* o almeno *cascare* nel *ritratto*.

(3) *Errori*, vol. I, pag. 213-216.

materia di un solo ed unico atto. Perciò quelle due determinazioni non si confanno a questo nuovo concetto della riflessione ontologica, ma debbono riferirsi al primo già considerato. Il nuovo concetto corrisponde solo all'intuito, determinato come riflessione originaria e non già come pura e immadiata apprensione dell'oggetto. Infatti a chi domanda: « ma come mai un atto conoscitivo può avere due termini diversi? Non si dee piuttosto credere che in vece di un solo atto ce ne siano due? » Gioberti risponde nettamente: « La riflessione ontologica non è già un semplice *accozzamento* dell'altra specie di riflessione e dell'intuito; ma è una *facoltà speciale* partecipe d'entrambi e tuttavia dotata di propria e rigorosa unità. La quale unità risulta dal termine di essa operazione. Questo termine non è l'Ente solo, nè l' intuito, ma bensì l' Ente intuìto. Ora quando si dice *Ente intuìto*, non si vuole significare semplicemente la *somma* dell'Ente e dell'intuito » (come si fa realmente nella prima forma della riflessione ontologica, in cui l' Ente e l' intuito o lo spirito sono esterni e separati l'uno dall'altro), « ma il loro *organismo* » (notate: *organismo* dell'Ente e dell'intuito) « in una unità nuova e semplicissima, come il predicato si organizza e si unifica col soggetto nell'unità del giudizio. Quale è questa unità? È la *cognizione* (1). Nella cognizione vi ha un *punto di contatto semplicissimo* (metaforicamente parlando), in cui l'oggetto e il soggetto, sostanzialmente distinti, si toccano e formano l'unità della *sintesi* conoscitiva. Unità *misteriosa*, come quella di due idee nell'atto semplice del giudizio, e tutte le altre unità simili, risultanti dalla dualità d'ogni genere, onde constano la natura e la scienza; ma *certa e irrepugnabile*. Questo *punto indivisibile* in cui l'oggetto pensato *tocca* il soggetto pensante (e in cui alcuni filosofi tedeschi riposero assurdamente l' Assoluto) è un termine scientifico diverso dall'Ente oggetto dell'intuito, semplicemente preso, e dall' intuito oggetto della riflessione psicologica, e porge alla riflessione ontologica il suo proprio

(1) Fichte in fondo in fondo dice lo stesso. — V. la mia *Introduz.* pag. 173 e seg.

oggetto, per cui essa si distingue dalle due altre facoltà, benchè partecipi di entrambe, come ogni *relazione* si distingue da' termini che la costituiscono, benchè tenga dell'uno e dell'altro (1). »

Se la cognizione è il punto di contatto semplicissimo o l'unità indivisibile dell'Ente e dell'intuito, dell'oggetto e del soggetto, può essa procedere a questo modo, che cioè si abbia prima l'intuito solo dell'oggetto, poi l'apprensione sola del soggetto, e finalmente come *risultato* l'apprensione simultanea dell'uno e dell'altro? Può, insomma, la *relazione* essere solo il *risultato* dei suoi termini? Gioberti dice negli *Errori:* (2) « La sola unificazione che si deve ammettere fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto è la *cognizione*; la quale non è già un *individuo*, ma una semplice *relazione* o *attinenza*. Ora ogni relazione è di sua natura una e semplicissima, e la sua unità *risulta* da' termini che la costituiscono, senza che però questi dismettano la loro propria sussistenza. — — La cognizione, essendo una relazione, non può essere perfetta senza l'apprensione di amendue i termini, nè iniziale senza che sia conto il *primo* di essi. » Ora vediamo se la cosa può andare così; se, cioè, avendo *prima* il semplice intuito dell' Ente senza l' apprensione di *sè*, *poi* l' apprensione di sè senza quella dell' oggetto, si possa avere come *risultato* quel che dice Gioberti; si possa avere un risultato. Non si ha risultato (Lascio stare qui, che questa dottrina, la quale considera la relazione come un semplice *risultato* e come *Primo* uno dei suoi termini —, contradice a quella espressa in più luoghi della *Protologia* e conforme al vero concetto della Formola, cioè che la vera Assolutezza consiste nella Relazione (3)). Infatti l' intuito dell'Ente semplicemente, senz' altro, non è l' intuito, ma solo l'Ente, giacchè, come osserva lo stesso Gioberti (4), se il pensiero primo non conoscesse sè stesso non potrebbe af-

(1) *Errori* vol. I, pag. 216-217.
(2) Vol. III, pag. 133, 141.
(3) V. più sotto.
(4) *Prot.* vol. I, pag. 172 e seg. già citate.

ferrar, l' Ente; è l' Ente *non* intuìto. L' intuito dell' intuito senza l'Ente non è nulla, non è nè anche lo spirito come non intuente; giacchè lo spirito non può apprendere sè stesso senza l'Ente come oggetto, cioè se non si distingue dall' oggetto, e non è che in quanto è intuito, perchè non è una *cosa*. Dunque la *separazione* originaria equivale ad annullare lo spirito e quindi l'intuito e a non aver altro che l'Ente semplicemente. E posto anche che si abbia lo spirito, e che per miracolo egli apprenda con due atti distinti prima l'Ente e poi sè stesso, come può da tali atti nascere una unità indivisibile? Questa unità è di tal natura, che il pensiero non può apprendere l'Ente se non apprende sè stesso, nè può apprendere sè stesso se non apprende l'Ente; il che vuol dire che non sono già le due apprensioni opposte che generano l'unità, ma è l'unità che genera le due apprensioni opposte; cioè, l' unità, se è un risultato in quanto si divide originariamente ne'due termini, non risulta da altro, ma solo da sè stessa; e le due apprensioni opposte in quanto tali e separate, non sono che il prodotto dell' astrazione. Questa unità è il puro pensiero immanente, del quale Gioberti ha detto con tanta verità, che penetra sè stesso in quanto si riflette in sè medesimo originariamente, cioè non con due atti distinti, come il pensiero secondario, ma con un atto solo che ha un doppio termine, sè stesso e l'Ente (1). Essa non è *misteriosa* se non per coloro che la considerano come il *risultato* di due apprensioni originariamente separate ed opposte; giacchè da due apprensioni di tal natura, posto che siano possibili, non si può formare che una *somma*, non una unità indivisibile. Essa è, nella sua unità ed assolutezza, il vero Assoluto; perchè questa unità è la essenza stessa della conoscenza, e la suprema determinazione dell'Assoluto è appunto il conoscere o il pensiero. Essa è quella ***Relazione*** che precede e genera i suoi termini, invece d' essere generata da essi, e che Gioberti stesso identifica coll' Assoluto; (2) che Kant chiamò *unità sintetica originaria*, Fichte

(1) *Prot.* vol. I, l. c.

(2) *Prot.* passim, e specialmente vol. I, pag. 271 e segg. e ***Fil. d. Rivelaz.*** 280 e seg.

l'*Io che pone sè stesso,* Schelling *ragione* o *identità del soggetto o dell'oggetto,* ed Hegel *idealità assoluta* o *Spirito* (1). Essa sola finalmente s'immedesima col contenuto della formola giobertiana, cioè non coll' Ente puro e immobile, ma colla vera Idea, che esce di sè e ritorna a sè stessa nel movimento assoluto de' due cicli creativi. Questo concetto è espresso dalla stessa frase aristotelica: *contatto del pensato col pensiero*; giacchè se questo punto di contatto non vuol dire « che Iddio sia sferico, secondo l' opinione di Senofane, e lo spirito umano fatto a modo di una tangente », o se in generale la *relazione* tra l'oggetto e il soggetto non è « un ponte di corda, o di legno, o di mattoni, o di pietra, o di marmo, o di ferro, o anche d'oro, come quello d'Armida », (2) che altro è se non il vero infinito come unità e identità dell' infinito e del finito, dell'oggetto e del soggetto, dell'essere e del pensiero, dell'intuito e della riflessione, della coscienza e dell' autocoscienza? Gioberti medesimo dice che è lo stesso atto creativo (3). Ora il vero Dio è Dio creatore, intendendo per atto creativo non già la semplice posizione di un altro, ma la posizione di sè stesso; o per dirla a modo di Gioberti: quell' atto unico e indivisibile, che sebbene interno ed esterno, rimane sempre lo stesso e identico a sè stesso, ed è sempre produzione di sè stesso; e che come infinito o interno è Dio, come finito o esterno è il mondo (4).

(1) V. la mia *Introduz. Append.*

(2) *Teorica* vol. I, pag. 230-231.

(3) Ibid. 230. Cfr. *Prot.* vol. I, pag. 156, loc. cit. più sotto e nella mia *Introduz.* 149.

(4) *Prot.* vol. I, pag. 359: « Iddio è la produttività infinita (atto puro). Produce dentro e fuori. Trinità e creazione. Ma non può far altro che se stesso. L'atto creativo che nella sua radice è l'atto puro ha per termine sè medesimo. L'atto creativo è dunque *teogonico*. Dio fa se stesso *infinitamente* o *finitamente*. Infinitamente: generazione e processione delle persone divine. Finitamente; crea il mondo. Il mondo è un Dio imperfetto, incoato. La Cosmogonia è una teogonia. Esiodo ha ragione. » Eppure negli *Errori* vol. III, pag. 52 Giob. dice: « Iddio non può creare la menoma idea; per crearla dovrebbe farsi *creatore di sè stesso*; cosa impossibile a concepir-

Posta questa dottrina del *contatto* fa veramente meraviglia come Gioberti possa sempre affermare, che l' intuito ripiegandosi sopra sè stesso non può afferrare il termine della riflessione ontologica. Prima questa impossibilità consisteva nella esteriorità dell' oggetto; ora consiste nella esteriorità del punto di contatto (1). Ma se è impossibile comprendere come, nell'atto dell'intuito dell'oggetto, questo sia assolutamente estrinseco all'intuito, non è molto più impossibile il capire come il punto di contatto tra l'intuito e il suo oggetto possa essere fuori dell'intuito? Al più si può dire, che essendo questo punto nell'intuito, non sia cosa molto facile il trovarlo, e non si presenti immediatamente alla riflessione, come alcuni *fatti di coscienza*, ma si richieda un certo lavoro mentale per riconoscerlo. Ma tale difficoltà non fa una differenza essenziale, ed ha luogo anche in alcuni fatti di coscienza. Così quel punto sarebbe anche esso uno di tali fatti, e la riflessione ontologica sarebbe la stessa riflessione psicologica perfezionata, e non già una riflessione essenzialmente diversa. Se l'intuito è *realmente* intuito dell'Idea, se non è intuito che in quanto intuisce l'Idea, è chiaro che ripiegandosi sopra sè stesso deve apprendere anche l'Idea; giacchè se apprendesse sè stesso senza l'Idea, non apprenderebbe sè stesso come intuito. E in simile modo, se il punto di contatto ha realmente luogo fra lo spirito e l' Idea, non si sa intendere come considerando sè stesso l'intuito non deva coglierlo, giacchè ciò che lo fa intuito è appunto questo contatto. Come si può volere che l'intuito o il pensiero, per pensare o ripensare l'Idea esca di sè stesso, se esso non è pensiero che in quanto pensa sè stesso e ri-

si, chi non abbia l' ingegno e la perspicacia di Cartesio. » E rinvia egli stesso il lettore alla *nota* 24 dell'*Introd.* vol. II, dove questo punto è discusso diffusamente. La contradizione tra i due luoghi, della *Prot.* e degli *Errori* (e della *Introd.*) è solo apparente; giacchè, quando Giob. dice negli *Errori* che Dio *non può creare sè stesso*, intende la creazione nel senso volgare: la *creazione arbitraria*. Sul concetto della creazione vedi Lib. III, e Sez. 2ª Lib. IV di quest'Opera — Cfr. *Prot.* pag. 515 — 17.

(1) *Errori* vol. I, pag. 219-235.

mane presso sè stesso ; e ne esca appunto quando è già pensiero dell' Idea e l' allontanarsi da sè equivale ad allontanarsi dall'Idea? E come uscendo di sè, cioè ponendosi come riflessione ontologica, può esso rimanere ancora presso sè stesso o ricuperare nell'Idea quella coscienza di sè stesso, che esso avea dovuto smettere per arrivare all'Idea? E oltre a ciò, se lo spirito è già intuito dell'Idea, se lo spirito e l'Idea già si toccano, tutto questo lavoro della riflessione è inutile ; giacchè che cosa può desiderarsi di più che quell'intuito e quel contatto? L'uomo dovrebbe rimanere perpetuamente in tale stato e scacciare da sè la riflessione come una tentazione, per timore di alterare la beatitudine della sua visione. Infatti a questa rappresentazione corrisponde la dottrina di coloro che considerano lo stato primitivo dell'uomo come perfetto e la *conoscenza* un effetto del peccato.

L'errore qui consiste in un falso concetto dello spirito. La vera perfezione dello spirito è certamente l'intuito della verità e il suo contatto coll' idea (conoscenza e amor di Dio) ; ma questa *relazione* (questo punto d'unione dell'uomo con Dio, che sotto tante diverse rappresentazioni e sistemi forma il contenuto d'ogni religione e d'ogni filosofia) , non è qualcosa che esiste immediatamente; non è uno stato in cui si *trovi* semplicemente lo spirito , e poi non deva far altro che rifletterci sopra, come fa d' ogni fenomeno naturale che gli si offre allo sguardo e alla cui generazione egli non ebbe alcuna parte. Questa relazione non esiste, che in quanto si produce ; la sua esistenza è l'atto stesso della sua produzione , e quest' atto è l'energia infinita dello spirito, il libero movimento della sua divina essenza. Lo spirito nella sua immediatezza (l'uomo nel suo stato originario) è soltanto la *possibilità reale* di questa relazione ; cioè, l'*essenza* dello spirito è questa relazione come possibile. Ma lo stato originario , la esistenza immediata dello spirito, è ciò che vi ha di più lontano dalla attualità di questa relazione, e per attuare la propria essenza l' uomo deve uscire da quello stato e risolvere la sua naturale esistenza. E in questo senso Gioberti avrebbe ragione di dire che

quel punto di unione è oltre « i confini subbiettivi dello spirito » e « l'animo pigliando il suo obbietto esce in certo modo di sè ». (1) Ma pure egli lo considera sempre come qualche cosa di già fatto senza l'attività dello spirito, e lo spirito deve solamente cercarlo, come io fo d'un oggetto già esistente che non trovo immediatamente; l'astronomo contempla gli astri col telescopio, ma gli astri esistevano anche prima del telescopio e dell'astronomia e possono continuare ad esistere anche senza di tutto ciò. E sebbene Gioberti protesti di distinguere sempre l'intuito come cognizione meramente *potenziale* dalla riflessione e in ciò faccia consistere uno de' pregi della sua dottrina sopra la rosminiana (2), pure nel fatto la potenza intuitiva è una vera attualità e si differenzia solo formalmente dalla riflessione, e quella distinzione è presa sul serio solo nella *Protologia* e nelle altre Opere postume. Quel punto non è un *fatto* che preceda la riflessione ontologica, ma la riflessione ontologica è la stessa sua generazione; nella quale lo spirito *trascorre di fuori* (3) (nega sè stesso), ma questa esteriorità è la vera intimità, il vero possesso che lo spirito ha di sè stesso, il vero spirito, e quella prima intimità è lo spirito esteriore a sè stesso. Giacchè lo spirito, non essendo immediatamente sè stesso, ma solo il risultato della sua propria attività, è nella sua esistenza immediata come fuori di sè e per venire a sè stesso deve negarsi come immediato. Quindi l'apparenza, che nella riflessione ontologica lo spirito uscendo fuori di sè perda la sua soggettività e la coscienza di sè; quando invece solo così può acquistarla, perchè la sua unità intima coll' oggetto, come risulta dal processo della riflessione ontologica, è la stessa attualità della sua essenza e perciò la vera soggettività dello spirito. La soggettività che si nega in questo processo è una falsa soggettività, cioè quella che appartiene allo spirito nella sua opposizione all'oggetto. Finchè questa opposizione non è risoluta, nè l'oggetto è vero oggetto, nè il soggetto è vero soggetto; e la ri-

(1) *Ibid.* pag. 221, 230.
(2) V. special. *Errori*. vol. II, pag. 129-130; 316 segg.
(3) *Errori*, vol. I, pag. 228.

flessione ontologica è appunto il *processo* di questa risoluzione: processo lungo, difficile , faticoso, perchè quella opposizione non è semplice (non ha una forma sola), nè si può risolvere immediatamente ; essa si presenta sotto diverse forme, le quali sono di tal natura che la seguente nasce dalla stessa risoluzione della precedente , e perciò bisogna percorrerle e risolverle tutte, finchè si giunga all' unità perfetta del soggetto e dell'oggetto , al punto di contatto tra il pensiero e il pensato. Questa unità è il vero *pensiero immanente* , di cui dice Gioberti che nè precede nè segue il pensiero riflessivo , ma è continuo , perpetuo , estemporaneo (1) ; ma questa immanenza non è semplice *accompagnamento* (2) , un pensiero immobile e uniforme, a cui si aggiunge successivamente una serie di pensieri diversi e mutabili. Vi ha due specie d'immanenza, come vedremo: l'immanenza dell'Idea come *Sostanza* , e l'immanenza dell'Idea come *Soggetto* (come Spirito). Nella immanenza come Sostanza il finito (i modi , il pensiero successivo, la riflessione) non ha alcun valore a fronte della Sostanza ; ci sia o non ci sia il finito , la Sostanza è sempre la stessa e non muta nè perde nulla; essa è già quello che è senza il finito. Il vero pensiero immanente è di ben altra natura. Esso è estemporaneo , non in quanto il tempo e il pensiero successivo stia da un lato ed esso dall'altro; ma in quanto esso non si esaurisce in una forma finita nè le diverse forme sono senza di esso, ma esso si muove e vive in quelle e le produce tutte , e producendole produce sè stesso , di maniera che mentre esso nel tempo *apparisce* come risultato di quelle forme , in realtà è solo risultato di sè stesso. L' immanenza è questa attività che nella successione delle sue forme ha principio e fine in sè stessa, e non è vera se non come questo processo da sè a sè stessa.

Ciò che dunque distingue la riflessione ontologica dall' ordinaria è di non essere una funzione immediata , ma un pro-

(1) *Introduz. passim. Errori* vol. I, pag. 236-237. *Prot.* vol. I, pag. 162 e *passim* nelle diverse Opere.

(2) *Prot.* vol. I, pag. 162.

cesso. Quindi Gioberti ha ragione di dire : la riflessione psicologica è semplicemente *osservativa*, l'ontologica è *raziocinativa* (1),se per raziocinio non s' intende il semplice sillogismo delle scuole, ma l'attività stessa della ragione che procede dialetticamente dal finito all'infinito, cioè un vero processo fenomenologico. Infatti il punto di contatto tra il soggetto e l'oggetto — il cielo in cui spazia la scienza — non si ha immediatamente; non basta osservare, ma bisogna risolvere l'opposizione in cui il soggetto e l'oggetto appariscono ne'diversi gradi della coscienza , cioè la fenomenalità del sapere. Già il sapere in generale è una *relazione* tra il soggetto e l'oggetto, e questa relazione, qualunque sia la sua forma, non esisterebbe, se il sapere non fosse la possibilità reale della loro unità o compenetrazione , cioè della Scienza (sapere assoluto) (2). Quindi questa conseguenza importante per una teorica della conoscenza: i due termini e la loro relazione essendo nella coscienza (giacchè l'oggetto in quanto saputo non è fuori del sapere), anzi la coscienza essendo appunto quella relazione e la sua essenza la possibilità reale della scienza, nella elevazione della coscienza alla scienza non ci è bisogno di uscire , nè si può, dalla coscienza stessa e *presupporre* una regola o un criterio con cui misurare il sapere in ogni suo grado ; questo criterio è la coscienza stessa , appunto perchè essa ha in sè tutto, i termini e la loro relazione; ogni *presupposto* sarebbe un'anticipazione illegittima del sapere assoluto, a cui si tratta di giungere.

c) Questo concetto della riflessione ontologica , come processo per *cogliere il punto in cui il soggetto e l'oggetto combaciano insieme* (3) , importa dunque la necessità d' una teorica della cognizione , cioè una esposizione della dialettica della coscienza e della sua elevazione alla scienza. Questa necessità si fonda nello stesso principio del sistema, cioè nel contenuto della formola. Giacchè, se la pienezza dell'attività creativa è il

(1) *Errori* vol. I, pag. 228.
(2) V. la mia *Introduz.* pag. 128, 133 e segg.
(3) *Errori*, l. c.

ritorno dell'esistente all'Ente; e se questo ritorno, nella sua maggior perfezione, è la scienza (1); il filosofo, o, come direbbe Gioberti, l'ontologo che comincia ad edificare il suo sistema, cioè ad esporre il contenuto della formola, *presuppone* già il risultato della riflessione ontologica. A chi dicesse, che questa esposizione, per quanto possa essere rigorosa e dialetticamente irreprensibile, è pure un semplice processo soggettivo del pensiero, egli risponderebbe assicurandolo che il processo del pensiero corrisponde perfettamente al processo della cosa (del pensato, dell' Idea); che l'ontologo non fa altro che stare a guardare come la cosa si muove da sè e a seguire o riprodurre questo movimento; che egli si trova in tal felice condizione, da contemplare il vero faccia a faccia e senza velo; che il suo pensiero combacia coll'Idea, ec. ec. Ma chi ha messo il filosofo in questa felice condizione? Chi ha sollevato il suo pensiero e aiuterà noi a seguirlo, dalla volgarità della coscienza al cielo della scienza, al contatto col suo *nume oggetto*, direbbe Bruno? (2) Questo contatto è già scienza, e perciò non può essere una elevazione immediata; come scienza esso presuppone un processo dalla coscienza volgare e fenomenale (dall'esistente) all'Idea (all'Ente), cioè tutto il movimento della riflessione ontologica. E pure Gioberti, non ostante questa necessità, non ha veramente una teorica della conoscenza; egli si pone immediatamente alla contemplazione dell' assoluto; non procede, ma salta, e superiore al Nettuno omerico valica in meno che nol dice tutto l'*infinito intervallo che intercede* tra l'esistente e l' Ente. Nè ciò fa sbadatamente, ma protesta che non si può fare altrimenti; giacchè una teorica della conoscenza come dimostrazione del sapere assoluto, come processo scientifico dal finito all'infinito, equivarrebbe a dimostrare e quindi a creare in certo modo lo stesso assoluto e a fare

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 10 e 11; *passim* nelle altre Opere.

(2) *Eroici furori*, (*Opp. ital.* vol. II, pag. 329 e seg.) — Giob. *Introduz.* vol. II, pag. 175-6: « L' ontologista *si trasporta* nel centro e nel sommo dello scibile, coglie con una *girata d' occhi* tutte le attinenze delle cose, contemplandole dall'Ente, che è la cima ed il mezzo dell' universo ec. »

dell' uomo Dio. Ma allora a che serve la riflessione ontologica? Giacchè, come vedremo, non meritano certo tal nome que' ragionamenti che Gioberti usa per mostrare che ha fatto bene a cominciare dall'assoluto e che la sua impresa non è un processo meramente psicologico (soggettivo), ma veramente ontologico (oggettivo). Essi non sono che riflessioni particolari, estrinseche, staccate, e non possono certo formare quella propedeutica scientifica, che egli dichiara impossibile, ma che si ha il diritto di esigere da lui, se il suo principio è vero. Quando si pensa a tal difetto, e oltre a ciò si considera che nella esplicazione e determinazione del contenuto della formola manca egualmente quella connessione sistematica e quella necessità razionale in cui consiste la scienza, e che in luogo della prova prevale l'arbitrio dell'asserzione; bisogna confessare che il gran concetto della riflessione ontologica si riduce in Gioberti ad una semplice parola. Gioberti, anche quando ci assicura di provare e di procedere dialetticamente, *intuisce* sempre, e non fa altro che intuire; la sua riflessione non è quella che cerca il punto di contatto tra lo spirito ed il Vero (dottrina della cognizione) e il movimento di compenetrazione del Vero con sè stesso (il Sistema), ma è l'intuito che crede già di avere a sè dinanzi e possedere la verità, e s' arma d'uno strumento d'ingrandimento per chiarire meglio a sè stesso la sua visione. Questo sparire della riflessione speculativa nell'intuito immediato, l'uso continuo di questo invece di quella, è la radice d'ogni difetto nel sistema.

Si potrebbe credere che io non avessi bene inteso questa parte della filosofia di Gioberti, perchè egli dichiara sotto un certo aspetto dimostrabile l'Idea, e tale sia appunto l'ufficio della riflessione ontologica. Ciò è vero: e io non voglio asserire come un certo critico che Gioberti si contradica (1). Piuttosto importa vedere che cosa s'intende qui per dimostrazione, e se il processo dimostrativo usato da Gioberti corrisponde al concetto della riflessione ontologica, quale l'ho esposto di sopra

(1) Zarelli *Sist. fil.* di *V. Gioberti*, pag. 22, seg. Cfr. *Teorica*, vol. I, pag. 221, segg.

e quale risulta dallo stesso principio del sistema. Potrebbe darsi, che invece di contradirsi, Gioberti fosse qui più che altrove d'accordo con sè stesso; e che ciò che egli intende per dimostrazione dell'Idea fosse soltanto una nuova espressione e una conferma della impossibilità di dimostrarla. — A prima vista pare che Gioberti si contradica. A chi dice: « Se l'intuito vede tutto, ma non vede nulla di determinato; se lo spirito ha bisogno della riflessione per illustrare e determinare il contenuto dell'intuito; se non vi ha cognizione senza giudizio, e se non vi ha giudizio senza determinazione, bisogna conchiudere, che l' intuito non è autorevole per sè medesimo, e che tutta l'oggettività della cognizione si fonda nella riflessione, cioè in una facoltà dello spirito, la quale considerata per sè stessa come principio di determinazione è puramente soggettiva », a chi gli parla così, Gioberti risponde: « senza l'intuito il conoscimento è nullo, e la riflessione val tanto quanto l'*occhiale* senza l' *occhio*. La riflessione illustra e determina; ma *determinare* qui *non è sinonimo di giudicare*, e *significa soltanto un perfezionamento di forma relativo a un giudicato precorso. Il quale è distinto, compiuto, determinato in sè stesso, poichè vien dall'oggetto;* e chi lo vede la prima volta è l'intuito, non la riflessione. » A chi per contrario gli dicesse: « ma se l'intuito è spettatore del giudizio già compiuto, *distinto* e *determinato in sè stesso*, se vede l'Idea nella sua oggettività, che bisogno ci è della riflessione per illustrare e determinare? La illustrazione e la determinazione hanno già avuto luogo, nell'atto stesso in cui l'intuito apprendeva l'Idea » — Gioberti risponderebbe: « Certamente l'Idea è determinata e distinta in sè stessa; ma l'intuito è vago e indeterminato, e non può cogliere la *determinazione oggettiva* senza l'aiuto della riflessione (1); anzi la sua prospettiva è mera superficie e non ha profondità. Essendo cognizione virtuale, esso ci appresenta tutti i veri implicati nel bozzolo della potenza; è intelletto confuso. » (2) Più brevemente, la doppia risposta di Gioberti è que-

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 234, segg.
(2) *Prot.*, vol. I, pag. 154.

sta: « bisogna distinguere il vero come *assioma* e il vero come *teorema*; è sempre lo stesso Vero, ma sotto due diverse forme. Come assioma l'Idea, la verità stessa, si presenta immediate all'intuito, e intanto è indimostrabile; come teorema è oggetto della riflessione, e quindi dimostrabile. Dove è qui la contradizione? Senza l'assioma, il teorema non sarebbe possibile; senza il teorema, l'assioma sarebbe una notizia solo potenziale » (1). Questo processo non solo non è un *giro e rigiro di antilogie*, come vuole il suddetto critico (2), ma è naturalissimo, quando si ammette che la verità si possa apprendere per intuito immediato; è il metodo usato da' matematici e dalla vecchia metafisica prima di Kant. Infatti ciò che qui Gioberti chiama assioma o cognizione potenziale non è altro che la *definizione*, e la riflessione è lo sviluppo di essa mediante il discorso (3). L'Etica di Spinoza è fatta tutta così; poste le definizioni della sostanza, del modo, ec., il sillogismo fa il resto. Anche Rosmini procede il più delle volte in tal modo; ed è evidente, che presupposto il vero come definizione, non si può fare altrimenti. La definizione del triangolo p. e. contiene in sè tutte le proprietà e determinazioni di questa figura, tutti i teoremi che la riguardano; è una verità complessa e universale, che abbraccia nella sua indeterminatezza una totalità di verità particolari. Questa indeterminatezza è veramente soggettiva; il triangolo è *compiuto, distinto e determinato in sè stesso*, e non gli manca nè pur una di tutte quelle proprietà che noi scopriamo in esso coll'aiuto del ragionamento; ma nella prima notizia che ne abbiamo noi non vediamo nulla di determinato all'infuori di uno spazio terminato da tre linee; la *prospettiva del nostro intuito è pura superficie* senza profondità. Solo la riflessione, trasformando la definizione in teorema, anzi in una serie di teoremi, restituisce al triangolo quella vita, se così posso dire, che gli è propria e che era come sparita nella superficialità dell'intuito. Ma tutto il processo di-

(1) Cfr. *Teorica*, vol. I, l. c.
(2) *Sist. fil.* 274. Cfr. *Teor.* Vol. I. pag. 225.
(3) Cfr. *Introd.* vol. II, pag. 154-155.

mostrativo in simili casi non ha valore che in quanto è vera la definizione; giacchè la dimostrazione è una operazione puramente formale, un *semplice perfezionamento di forma relativo ad un giudicato precorso;* e se questo è falso, sarà anche falso tutto ciò che se ne cava fuori; falso l' assioma, falso il teorema; falso l'intuito, falsa la riflessione. Il primo intuito rimane sempre come norma e quasi tono fondamentale di tutto il processo; se la riflessione sbaglia, — ed essa sola può sbagliare, perchè l'intuito è infallibile —, il rimedio è nell'intuito che la precede (1). Quindi il principale dissenso tra i ragionatori, cioè tra i filosofi, versa intorno al contenuto dell'intuito; chi gliene dà uno e chi un altro; Gioberti un concreto, Rosmini un astratto; quanto al modo di ragionare devono esser tutti d' accordo (2). — Ma se in questa doppia maniera di conoscere non vi ha contradizione, in quanto l' una trae seco di necessità l' altra, resta a vedere se tale possa essere anche il modo di conoscere l' Idea o la verità assoluta. Ai matematici che presuppongono le definizioni e in generale il concetto dello spazio e delle sue dimensioni non si può dimandare il perchè di tali presupposti; giacchè il difetto, e d'altra parte il vantaggio delle scienze particolari, consiste nel presupporre i proprii principii. Ma quando la vecchia metafisica presupponeva i concetti di Dio, dell'anima, del mondo, della creazione, ecc. ricavandoli immediatamente dalla rappresentazione comune, dalla tradizione religiosa o dal sentimento, e poi applicava a questi dati le regole del ragionamento —, il qual metodo è usato ancora da molti in Italia e specialmente nelle scuole —, mostrava di non ben comprendere la natura della filosofia e della prova filosofica; e quando la critica Kantiana le fece un conto severo dei suoi principii e del suo metodo, l' aereo edificio crollò senza riparo. Tale a me pare in generale anche lo sbaglio di Gioberti; cioè la confusione del metodo filosofico col geometrico, della riflessione ontologica col semplice ragionamento. Egli

(1) Cfr. *Teorica*, vol. I, pag. 235.
(2) Cfr. *Ibid.*

non si eleva all'Idea scientificamente, ma la presuppone come assioma , e la dimostrazione posteriore dell' Idea non è altro che la dichiarazione dell'assioma. Ora la filosofia intanto è la scienza, in quanto non può presupporre nulla e molto meno l'Idea; la quale non è niente d'immediato, ma assoluta mediazione, niente d'indeterminato, ma totalità organica di determinazioni. Quando si va a vedere, anche quello che ci apparisce come immediato , come noto per sè stesso , è il risultato della mediazione, p.e. la fede, la rappresentazione comune, la tradizione, ecc; e l'ufficio della filosofia sta appunto nel risolvere questa falsa immediatezza. Tale è il concetto che Platone avea della scienza , quando distingueva il *noo* dalla *dianoia* e facea consistere il primo nella negazione d' ogni presupposto(1). Ma questa negazione non deve essere essa stessa una operazione immediata, cioè un presupposto ; ma il risultato del processo dialettico, cioè della vera riflessione ontologica. Gioberti non si avvede qui che se vi ha due maniere di conoscere il triangolo, cioè come definizione e come teorema, non ve ne ha che una, come vedremo a suo luogo (2) , di conoscere l'Idea, ed è la scienza. L'Idea che si affaccia all'intuito immediato non è l'Idea nella sua verità, ma al più un lato solo , una sua determinazione parziale (l'Idea come sostanza); e perciò il sistema delle conseguenze che si sviluppano da questo presupposto è sempre parziale ed esclusivo come il principio. E di ciò Gioberti stesso ci sarà una prova (3). Quando egli ci assicura di essere immediato spettatore del giudicato divino, *distinto, compiuto* e *determinato in sè stesso*, in verità non vede altro che la immediatezza del suo proprio pensiero e niente di determinato; e ciò confessa sottosopra egli stesso, chiamando l'intuito intelletto confuso e che non *può cogliere quella determinazione oggettiva senza la riflessione* (4). Ci vuol poco

(1) Vedi la bella esposizione che Schelling fa di questo concetto: *Introduz. Fil. Mit.* Lez. XI.

(2) Lib. II, Sez. 3.

(3) Da ciò nasce lo Spinozismo giobertiano, che egli supera, ma non scientificamente.

(4) *Teorica*, vol. I, pag. 236.

a capire, che se l'Idea è assoluta determinazione, non vede certo l'Idea chi non vede nulla di determinato. —

Quando si considera l'intuito e la riflessione come semplici mezzi e *strumenti*, come un occhio o un occhiale, e l'Idea o la verità come semplice oggetto di fuori, la conseguenza inevitabile di questo presupposto è la soggettività assoluta e quindi la impossibilità della cognizione. Il mezzo o lo strumento, apprendendo l'oggetto, ci mette la sua propria forma; e perciò si conchiude, che l'oggetto in quanto conosciuto è diverso dall'oggetto come è in sè stesso e fuori della cognizione. La dottrina della cognizione di Gioberti è stata tassata di soggettivismo per due ragioni affatto opposte. Secondo il critico suddetto, *l'intuito non somministrando nulla di chiaro e di determinato*, il *vero autore del giudizio* (della determinazione e quindi della verità) *è l'uomo* (la riflessione); quindi il *sensismo* e lo *scetticismo universale* (1). Un altro critico (2), ripetendo, come nota egli stesso, una osservazione di Hegel contro Jacobi, accusa Gioberti di rendere soggettiva l'Idea facendolo oggetto dell'intuito immediato. Il primo dunque incolpa la riflessione, il secondo l'intuito dello stesso peccato. Gioberti risponde al primo, e se fosse ancor vivo risponderebbe forse nello stesso modo al secondo —, che l'Idea non è autorizzata nè dall'intuito nè dalla riflessione, ma si autorizza da sè, in quanto è sempre presente a questi due occhi dello spirito (3). Questa risposta, considerata generalmente, è giusta. L'Idea o la verità è unita intimamente allo spirito, e in questa unione consiste la sua presenza. Come sempre presente ella si autorizza da sè e non è certo autorizzata dal soggetto come puro soggetto; e si autorizza non solo nell'intuito

(1) *Sist. fil.* 249 Cfr. *Teorica*, vol. I, pag. 235.

(2) Savarese. *Introd. Stor. Fil. SS. Padri.* pag. 305 segg.

(3) *Teorica.* vol. I, pag. 234 — 238. « Il giudizio obbiettivo si affaccia allo spirito con piena evidenza; la quale non è altro che la luce ideale dell'oggetto medesimo splendente allo spirito, e ricevuta dalla sua vista intellettiva, che è composta, come la corporea, di due occhi, cioè d'intuito e di riflessione. » Ibid. 237. Cfr. anche *Introduz.* II, 8, 9, 15.

e nella riflessione, ma in ogni forma della vita dello spirito, nel senso,nella rappresentazione,nella fede, nella parola, ecc.; senza la presenza dell' Idea, senza quella sua intima unione collo spirito, lo spirito non sarebbe quello che è. Anche nel grado infimo dell'attività conoscitiva dello spirito, nel senso e nella percezione sensibile, l' Idea è presente, sebbene non nella vera sua forma; ciò che vi ha di vero e positivo nella percezione (e quindi nell'empirismo) si è che l'Idea o la verità è reale e deve esistere, e senza il mondo esterno non esisterebbe; o in altri termini il sensibile è in sè il vero, in quanto, direbbe Gioberti, è la complicazione dell' intelligibile (1). Tutto ciò è indubitato; ma appunto per questo la vera quistione sta nel vedere in qual grado della attività dello spirito l'Idea gli si manifesti nella vera sua forma, si autorizzi veramente come Idea o verità. Lo spirito non è una mera facoltà, e l'Idea una cosa che bisogna afferrare da fuori.Lo spirito come conoscenza e volere, come senso, intuizione, ecc. è l'Idea stessa come riflessione o mediazione di sè in sè stessa; e tutte quelle forme non sono che gradi diversi di questa riflessione. E però quanto è vera ed applicabile al caso di Gioberti la osservazione di Hegel contro Jacobi, tanto è vana l'accusa contro la riflessione in generale, come se questa non sapesse far altro che soggettivare l'Idea. Non già che l'Idea non sia affatto nell' intuito, intendendo per questa parola ogni specie di notizia immediata,il sentimento,la fede, ecc; ovvero la riflessione non possa errare e basti riflettere in qualunque modo per afferrare l'Idea nella sua verità.Ma voglio dire che all'intuito l'Idea non si presenta nella sua vera forma, e in questa forma può coglierla solo la riflessione, sebbene non ogni sorta di riflessione (2). Il merito di Gioberti è appunto l'aver rin-

(1) *Prot.* passim.

(2) *Prot.* vol. I, pag. 247 già cit. Qui l' intuito è meno di ciò che io dico nel testo; è la semplice essenza dello spirito. In altri luoghi l'intuito non è altro che il *senso*: « la sensibilità è un' intelligenza incoata; è la forza intelligente al grado minimo di sviluppo (Altrove Giob. dice che l'*intuito* è conoscimento incoato, e risponde al *primo conato della forza. Errori,* 2° pag.317).La sensibilità è l'intelligenza e l'attività psichi-

novato la distinzione tra la riflessione meramente soggettiva e la oggettiva, ontologica o dialettica. Solo questa può da una parte liberare l'Idea dalle forme finite in cui si mostra nella coscienza, ed elevare la coscienza alla scienza; e dall' altra parte esporre nella sua vera forma tutto il contenuto dell'Idea. È vero, che Gioberti non ci ha dato nè una teorica della cognizione, nè un sistema; ma non si può negare che egli ha determinato più o meno nettamente, sebbene non sempre applicato, e spesso anche disdetto, il concetto e il metodo dell'una e dell' altro, come si vede da ciò che abbiamo detto della seconda forma della riflessione ontologica, e si vedrà dalla esposizione del contenuto della formola ideale. Del sistema non è qui il luogo di parlare.

Quanto alla teorica della conoscenza, Gioberti stesso rispondendo al primo critico e citando un recente autore francese descrive la riflessione ontologica come un processo fenomenologico, come una elevazione dal finito all'infinito, da una *idea secondaria, ma più presente al nostro spirito, all'idea suprema che la signoreggia*; cioè a quella idea che *importa l' affermazione del suo proprio oggetto* (l'Idea, l' Assoluto, Dio, che è l' unico oggetto della conoscenza assoluta o della scienza); la quale, *se non fosse il fondamento della ragione umana, non potremmo acquistarla per via di discorso, atteso che ogni processo dimostrativo la presuppone* (1). Ma poi, ritornando al concetto ordinario della prova, egli ci parla da capo di *assioma* e di *teorema* e dell'*intuito* dell'Idea (dell' atto creativo) come presupposto di ogni nostro raziocinio (2), cioè della riflessione ontologica. Che la idea di Dio sia il *fondamento*, ma originariamente solo il fondamento, della ragione umana, e che altrimenti noi non potremmo acquistarla per via di discorso, ecc., tutto ciò è innegabile, e val quanto dire: se lo spirito non a-

ca ancora implicate. Il suo primo sviluppo è l'*intuito* e il desiderio. Quindi l'intuito tiene ad uno del sentimento e della cognizione. » *Prot.* vol. I, pag. 398-9.

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 225-227.

(2) *Ibid.* pag. 226-7.

vesse quella essenza che ha, non sarebbe spirito; se lo spirito non fosse la *possibilità reale* della conoscenza e dell' amore di Dio, non sarebbe mai attualmente questa conoscenza e questo amore. L'essenza dello spirito è il pensiero, e il pensiero nella sua verità è il pensiero che pensa sè stesso , il pensiero di Dio. Questa intima relazione dell'uomo con Dio è il principio della filosofia moderna; il principio di quello stesso cartesianismo, che Gioberti vitupera tanto e pur segue senza volerlo. Ma se ciò è vero, non significa che l'Idea di Dio si affacci originariamente allo spirito come *assioma* , e poi lo spirito ne faccia un *teorema*; che lo spirito *cominci* dal conoscere originariamente e intuitivamente Dio , come il *vero primitivo* , e poi chiarifichi semplicemente questo vero mediante la riflessione. Questa immediatezza della conoscenza di Dio, e quindi il concetto della riflessione filosofica come di una operazione puramente formale, è il difetto di tutta la filosofia cartesiana. Certamente l'idea di Dio precede ed è il presupposto necessario di ogni processo dimostrativo ; ma non nello stesso modo che la *definizione* del triangolo precede ed è il presupposto di tutti i ragionamenti del geometra intorno a questa figura. Essa precede, anzi è immanente ed intima allo spirito ; ma come la forza precede la sua perfetta manifestazione, la potenza reale l'atto compiuto, il fine come semplice concetto il fine come realizzato. Per questa ragione nella conoscenza di Dio non si procede sillogisticamente, ma dialetticamente; non dall'infinito come tale al finito, ma dal finito, cioè dall'infinito stesso come finito, al vero infinito. Questo infinito finito è appunto l'infinito nella sua immediatezza, cioè quelle idee o forme *secondarie* della ragione e della coscienza, che sono *più presenti al nostro spirito*, e dalle quali *pigliando le mosse siamo costretti a risalire all'idea suprema che le signoreggia*. Ciò che l'autore francese citato da Gioberti chiama *fermare la nostra attenzione su tale idea* (1), cioè la stessa riflessione ontologica, questo è il vero intuito dell'Idea; o per dir meglio l' intuito non è altro che la riflessione come risultato, il processo feno-

(1) *Ibid.* 226.

menologico come compiuto ; e quell' idea non si mostra allo spirito *come l' affermazione del suo proprio oggetto* (identità del pensiero e del pensato, e in ciò consiste la scienza), che in quest' intuito finale ; solo in questo l' idea autorizza veramente sè stessa e si fa evidente allo spirito (1).

L'errore comune è di credere, che quando si procede dialetticamente dal finito all'infinito, l'infinito non autorizzi sè stesso, ma sia autorizzato dal finito e dallo stesso processo dialettico, il quale si considera come un'attività puramente soggettiva del filosofo , cioè del finito. Per ovviare a questo difetto si fa precedere l'intuito come base autorevole della riflessione, senza vedere che se può essere soggettiva la riflessione, non ci è ragione che deva essere oggettivo l' intuito. Così per autorizzare il risultato della riflessione non si sa far altro di meglio che presupporlo, e si cade dalla padella nella bragia. Quindi — giacchè, dovendo esserci la riflessione, bisogna pure che faccia qualcosa, e non si dia tutto all'intuito —, l'ipotesi dell'apparizione immediata dell'Idea in petto e in persona, ma indeterminata e confusa, non già per difetto dell'Idea stessa, ma del nostro occhio mortale, cui la troppa luce abbaglia; quindi la necessità di vetri affumigati , di occhiali , di cannocchiali , ec. Il vero è, che nel processo dialettico mostrandosi il finito tale, che si risolve necessariamente in un altro, cioè nell' infinito, e l'infinito come la ragione ultima del finito —, solo così l'infinito si manifesta allo spirito come l'Idea che autorizza sè stessa e nello stesso tempo il finito e il processo per cui si arriva

(1) Giob. chiama spesso l'intuito *razionale*, e l' Idea oggetto della ragione. Ora ecco come determina la ragione: « Tutte le facoltà dello spirito riduconsi sommariamente al pensiero » (E pure nella *Teorica* dice sostanzialmente differenti il senso e l'intelletto). « Ma il pensiero è inviluppato o sviluppato. Inviluppato è sensibilità ed è subbiettivo , perchè trasforma subbiettivamente l'oggetto esterno; onde alla sensibilità si può invero applicare il subbiettivismo della scuola critica. Sviluppato è ragione e diventa *obbiettivo, perchè afferra l'obbietto quanto più si può nella sua purezza*. La sensibilità è dunque l' intelligente relativo (spirito umano) in potenza. La ragione è esso in atto ecc. » *Prot.*, vol. II, pag. 8, 9.

sino a lei ; solo così l'Idea apparisce non come *mediata* da un altro, ma come mediazione di sè con sè stessa (1). Anche quando si voglia tenere l'intuito e la riflessione per due semplici facoltà o mezzi di cognizione, quello che dà luogo all'Idea di mostrarsi come evidente ed oggettiva, che non altera l'Idea, che essendo libera e conscia di sè può riconoscere liberamente l'Idea, è solo la riflessione. Essa sola può distinguere sè stessa come semplice mezzo dall'Idea come oggettività ideale. L'intuito al contrario fa di sè e dell'oggetto una cosa sola, e l'oggetto non può mostrarsi in esso nella sua libertà ed indipendenza. Che la riflessione possa sbagliare, non vuol dir niente; se sbaglia, essa sola può correggere sè stessa, giacchè essa sola lascia libero l'oggetto. L'intuito all'opposto, appunto perchè indistinto, non può correggere nè sè stesso nè la riflessione. Lascio stare per ora, che l'Idea come oggettiva e concreta è totalità; e questa, se si apprende nell'intuito, è cosa puramente soggettiva, perchè l'oggettività consiste nel nesso e nella relazione delle determinazioni, e l'intuito non sa nulla di tutto ciò. E però non si può dire, che la riflessione sia un semplice perfezionamento di forma relativo a un giudicato precedente. Il giudizio non può precedere nell'intuito, perchè giudizio intuitivo è una contradizione *in adjecto*. Giudizio vuol dire distinzione *attuale*, non solo potenziale. Ora l'intuito è indistinto. Certamente il giudizio ci è già in sè e non aspetta che lo *facciamo* noi altri. Ma ciò non vuol dire, che noi lo *vediamo* prima di formarlo noi. Gioberti stesso confessa che il giudizio, in sè determinato, è nell'intuito soltanto un *qualcosa di determinabile*, e che lo *spirito non può cogliere la determinazione oggettiva senza l'aiuto della riflessio-*

(1) Il pensiero immanente si contempla per via del successivo (della riflessione). Ma ciò non cangia la natura di quello, non scema nè distrugge la sua intrinseca evidenza... e non fa che il suo valore dipenda da quello dello strumento per cui arriviamo ad esso. Il pensiero immanente non tira la sua credibilità dallo strumento con cui lo avvertiamo, ma si proclama per vero da sè stesso, e anzi fa riverberare il suo proprio splendore sulla cognizione mediata per cui ci leviamo insino ad esso. *Prot.* vol. I, pag. 37.

ne (1). Il che val quanto dire che l' Idea si presenta a noi come giudizio soltanto nella riflessione; giacchè il giudizio consiste appunto nella determinazione oggettiva. La riflessione adunque non è solo un perfezionamento di forma, ma anche di contenuto ; perchè forma e contenuto sono inseparabili. Essa sola risolve la soggettività propria dell'intuito , la quale tocca non solo la forma , ma anche il contenuto di quello ; e risolvendola libera l' Idea e la fa apparire nella sua oggettività.

Questo concetto della soggettività dell'intuito si trova più o meno espresso anche in altri luoghi delle opere di Gioberti ; e così si conferma sempre più quella contradizione , che noi abbiamo detto essere l'origine di tutti i difetti della sua filosofia. Infatti, mentre da una parte ci si dice, che l'*evidenza* è la voce razionale con cui l' Idea attesta la propria realtà allo intuito, e da essa si distingue la *certezza*, che è l'eco di quella , ossia il modo con cui lo spirito si appropria il vero e l' evidenza e ripete a sè stesso i pronunziati affermativi e assoluti del verbo ideale (2) (il che significa che per l'evidenza basta l'intuito, e la certezza , che in sè stessa è soggettiva , ma ha una radice o fondamento *oggettivo* (3), nasce colla riflessione che è appunto la ripetizione fatta dallo spirito degli *oracoli divini* (4)); dall'altra parte si afferma che « l'*evidenza*, che è il sovrano criterio del vero e la base della *certezza ,* non si può avere dall'intuito senza la riflessione, e vuolsi il concorso di ambedue (5); il che equivale a dire: l' Idea, che è la stessa evidenza o intelligibilità delle cose (6), non si affaccia all' intuito come Idea. A ciò corrisponde quest' altra determinazione: « l'*intuito* coglie l'intelligibile tutto unito nella unità infinita del Logo. Tale unità è soggettiva e oggettiva. Come sog-

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 236 già cit. Cfr.

(2) *Introduz.* vol. II, pag. 11.

(3) Loc. cit.

(4) Cfr. anche *Prot.* vol. I, pag. 163 già cit.: (Nell' intuito) lo spirito è semplice spettatore: si ha un giudizio obbiettivo; è l'*evidenza pura* senza la *certezza.*

(5) *Teorica*, vol. I, pag. 237.

(6) *Introduz.* vol. II, pag. 8.

gettiva nasce dallo spirito umano e costituisce la confusione della cognizione intuitiva ; giacchè confusione è unione imperfetta. Come oggettiva emerge dalla unità dell'Idea o Logo. La *riflessione* sostituisce la distinzione e l'unità dell'armonia all'unità della confusione, discorrendo per due momenti dialettici, cioè: 1° distinguendo, anzi rompendo l'unità dell'Idea, e 2° armonizzando le parti rotte, serbando però tra loro la distinzione (1) ». Ora quando si considera , che l'unità oggettiva dell'Idea non è vuota , ma distinta *realmente* in sè stessa , sebbene in modo che la distinzione reale non annulli la unità reale ; e che lo stesso Gioberti , sebbene non manchi di contradirsi anche in questo, ha e deve avere un simile concetto della natura dell'Idea, perchè, come si può vedere sin da ora, l' Idea non sarebbe attività creatrice se non fosse distinzione reale: è evidente, che solo la riflessione, liberando l'Idea dall'unità imperfetta e soggettiva dell'intuito, la concepisce nella sua verità e realtà assoluta. « L'intuito apprende l'infinito, ma finitamente. Non è dialettico.La dialettica la crea la riflessione, in quanto si unisce coll'azione creatrice,principio del dialettismo reale. L'atto riflessivo è concreativo e quindi dialettico. L'intuito vede l'atto creativo, e non vi partecipa » (2). E ciò vuol dire che non lo vede; perchè, l'atto creativo essendo assoluta dialettica, se l'intuito lo vedesse vi parteciperebbe ; dialettica è vita e movimento ideale,e non si può vedere senza muoversi e vivere idealmente, cioè senza parteciparvi.Gioberti stesso afferma,che «vedere l'atto creativo non è altro che apprendere la realtà contingente delle cose create e conoscere insieme che tal realtà ha la sua ragione sufficiente in una cagione assoluta » (3). Ora è possibile questa conoscenza senza processo dialettico ? Dire da un lato che l'intuito non è dialettico, e dall'altro che la visione dell'atto creativo è la conoscenza della dialettica divina , è confessare che l'intuito non vede l'atto creativo (non vede l' Idea come Spirito , ma come

(1) *Prol.* vol. I, pag. 155.
(2) *Ibid.* 156.
(3) *Errori*, vol. III, pag. 65. *Introd.* vol. II, pag. 202-204.

sostanza). — Questa soggettività e inferiorità dell' intuito come una delle forme dell'attività dello spirito è espressa anche più nettamente: « La scienza, come ogni opera umana, dee discorrere dalla mimesi alla metessi » (dal senso all' intelletto). « L'intuito è la mimesi scientifica perfetta » (cioè il grado infimo del sapere); « perchè la cognizione intuitiva è confusa, e il sensibile è la confusione dell'intelligibile. Il sensibile importa due cose: confusione e relazione subbiettiva. La seconda è effetto della prima; perchè la confusione procedendo dal soggetto non dall'oggetto, ne segue che quando nel conoscere vi ha confusione, *il soggetto in essa prevale sull' oggetto*. E *tale è appunto il caso dell'intuito.* » (1) Nè vale, anzi fa contro Gioberti, l' aggiungere, che « l' intuito non è subbiettivo riguardo al contenuto della cognizione, ma lo è riguardo al modo; la riflessione all'incontro non è quanto al modo, e lo è quanto al contenuto » (2); giacchè, come ho osservato più sopra, l' oggettività o la soggettività del contenuto è inseparabile da quella del modo ossia della forma, e viceversa. — Posto tutto ciò, non è meraviglia se Gioberti in quelle stesse Opere dove sostiene con più costanza l'originalità e immediatezza dell' intuito ideale, esce qualche volta in espressioni come questa: « la voce *Idea* sinonimizza a capello colla voce *Ente intuìto,* termine della riflessione ontologica (3). » Il che vuol dire, che l' oggetto dell' intuito non è l' Idea, ossia che il vero intuito non è l'*originario*, ma il *secondario* (4).

(1) *Prot.* vol. II, pag. 225. Cfr. *Teorica*, vol. I, pag. 235-239, dove dice il contrario « Egli (Rosmini) ed io siamo d'accordo. L' intuito altera il suo oggetto molto meno (della riflessione). »

(2) Ibid. Cfr. *Prot.* vol. I, pag. 169, dove dice che la riflessione subbiettivizza l'Ente puro mediante l'atto giudicativo, perchè aggiunge all'Ente una dualità che non si trova in esso!

(3) *Errori* vol. I, pag. 226. Cfr. anche 227, 229. Cfr. *Introduz.* vol. II, pag. 6: « Per Idea intendo l'oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento ». Una tale Idea è qualcosa di più che il semplice oggetto dell'intuito: di quell'intuito che esclude l'apprensione anche confusa del soggetto conoscente.

(4) Così Giob. suol chiamare la riflessione nell'*Introduz.*

Da tutte queste considerazioni sulla natura dell' intuito e della riflessione ontologica credo di poter conchiudere che i giobertiani difendendo l'originalità e l'immediatezza dell' intuito ideale hanno franteso il vero concetto della dottrina del loro maestro; e così dovea anche accadere per la semplice ragione, che Gioberti medesimo ha franteso sè stesso. Il contenuto della formola e l'immediatezza dell'intuito sono due cose incompatibili; e perciò Gioberti ammettendo l'immediatezza dell' intuito ha dovuto procedere nella esposizione della formola con un metodo arbitrario e punto scientifico. Se la formola è vera, come è realmente, l' intuito come originario e immediato (sebbene non come assolutamente immediato, giacchè lo stesso concetto o possibilità dello spirito è, come vedremo dalla stessa dottrina di Gioberti, il risultato della mediazione), non è altro che la stessa essenza o potenzialità dello spirito. Come *esistenza* immediata e originaria dello spirito, esso non è altro che l'*anima* nella sua naturalezza. Come *primo sapere*, è la *coscienza sensibile*. Come presupposto necessario della riflessione ontologica o della scienza, abbraccia tutta la vita istintiva e spontanea dello spirito, tutto ciò che ha la forma dell'intuizione, della rappresentazione, del sentimento, della fede. Come conoscenza oggettiva e vera dell'Idea, non è altro che la Scienza stessa o la filosofia. — Tutte queste cose saranno dimostrate al loro luogo nella esposizione del sistema. Una vera critica dell' intuito è inseparabile da quella del suo contenuto (1).

(1) I Giobertiani che volessero meglio persuadersi, se facesse ora bisogno, della soggettività, imperfezione, inferiorità, ec. dell'intuito come originario, potrebbero consultare i luoghi seguenti: *Prot.* vol. I, pag. 45 seg.: «Intelletto e libertà sono a principio due tavole rase, in cui si scrive col tempo. L'essenza della creatura è la potenzialità e quindi l' imperfezione. La perfezione della creatura non appartiene dunque al principio, ma al fine; è teleologica e palingenesiaca; non cosmologica nè protologica. *Ibid.* 80: Il senso comune è l'intuito. *Ibid.* 158: La gravidanza platonica dell' anima è l'intuito che contiene potenzialmente ogni vero. *Ibid.* 164-167: l'attività immanente (l'intuito) abbraccia tutta l' anima; la successiva non è che l'applicazione di quella a un oggetto particolare. Nel pensiero imma-

Per la stessa ragione non è possibile qui una critica compiuta degli altri momenti della cognizione, cioè della parola (della rivelazione) e del sovrintelligibile, giacchè il suo vero

nente l'atto è tutto dalla parte dell' Ente e non vi ha nello spirito alcun atto particolare. E pure vi ha un' attività grandissima in esso. Abbraccia tutta l'anima ec. » (Qui l' attività immanente non è che l' essenza stessa dello spirito : atto solo dell' Ente, non dell' anima). *Ibid.* 186: «l'anima *pensa* sempre come intuito, non come riflessione. *Ibid.* 189: l' intuito è Scienza quando è riflesso... Da ciò si vede, che io non ammetto la scienza di tutto all'origine. *Ibid.* 317: *Intuitivamente* l'uomo comunica immediate con Dio, perchè da lui immediate creato; *riflessivamente* ha d'uopo dell'intermezzo della parola ». (Il Dio col quale l' uomo comunica immediate è, come vedremo, il Dio Natura). — *Prot.* vol. II, pag. 12: « La mimesi è l'intelligibile messo a cattivo lume, mostrato per isbieco e di profilo, a causa della imperfezione della nostra facoltà conoscitiva e dell'*oggetto conosciuto*. Tale imperfezione obbiettiva e subbiettiva consiste nello sviluppo imperfetto dell'*oggetto* e del soggetto, dell' *intelligibile* e dell' intelligente. Dal canto dello spirito l' imperfezione delle facoltà conoscitive è il senso. Il senso è un intuito imperfetto, dimezzato, superficiale. Come l'intuito afferra confusamente l'idea, così il senso afferra confusamente la metessi». (Altrove—*Prot.* vol. I, pag. 154. Giob. ha detto l'intuito *superficiale*. Qui chiama il senso intuito superficiale. La stranezza d'una superficie di superficie non si evita se non intendendo per intuito il vero intuito, il vero sapere, e per senso l'infimo grado (la superficie) del sapere, cioè immedesimando l'intuito originario come atto col senso stesso. E pure qui Giob. li distingue. Ma che cosa è l'idea afferrata confusamente se non il sensibile? V. nell'esposizione del Sistema. Del resto è degna di nota qui la inseparabilità delle due imperfezioni di forma e di contenuto, negata implicitamente prima da Giob. v. sopra.) *Ibid.* 28: «Senso, imaginativa, ragione: sono i tre gradi dello sviluppo metessico dello spirito umano. *Ibid.* 63: l' intuito è l'atto primo del pensiero senza coscienza. *Ibid.* 68: l'istinto — chè è una ragione meccanica ec. —, somiglia molto all' intuito. — *Ibid.* 123: la scienza umana è la cognizione della metessi per mezzo della mimesi. — Risale dalla cognizione sensata degli individui uranici alla cognizione intellettiva della metessi iniziale, alla cognizione intellettiva della metessi finale. (Cfr. *Teorica* vol. II, pag. 35, « Senza la contezza di qualche sensibile le idee non sarebbero accessibili alla mente nostra) ». *Ibid.* 183: Il sensibile è la confusione dell' intelligibile relativo; è come l' intuito rispetto alla riflessione. *Ibid.* 214: la parola è un sensibile e quindi mimetica. La definizione muta questo sensibile in intelligibile, cioè in idea. O muta l' intelligibile confuso e intuitivo in distinto e riflessivo. Cfr. *Ibid.* 418-20 — *Fil. d. Rivelaz.* pag. 55: Una mente senza idee e in istato di ta-

luogo è nella teorica dello spirito. Io dirò ora di questi momenti tanto che basti a finire questo quadro preliminare delle contradizioni contenute nella dottrina della cognizione, e solo in quanto essi si riferiscono a questa dottrina e al *metodo* della scienza.

CAPITOLO QUARTO.

LA PAROLA.

Nella prima forma della riflessione ontologica la Parola è rappresentata, come abbiamo già veduto, in un modo metaforico e materiale. Essa non è altro, che la veste che l'Idea come semplice *oggetto* dà a sè stessa arbitrariamente per apparire allo spirito in una maniera precisa e determinata, e non già vaga e confusa come faceva nel primo intuito: l'Idea inaccessibile e illimitata, parlando si degrada e si restringe come in piccolo spazio, e in tutto questo lavoro lo spirito non ci entra per nulla; di modo che la riflessione, come atto dello spirito, non differisce essenzialmente dall' intuito ed è come questo meramente passivo; la differenza è tutta nell' oggetto, che si presenta allo spirito ora in una forma, ora in un' altra (1). Il difetto di questa determinazione della parola era u-

vola rasa perfetta è una contradizione. La facoltà con cui la mente creata afferra questa rivelazione che fa la sua essenza è l'intuito ». (Qui l'intuito originario non è che l' essenza dello spirito come risulta dal movimento dell'Idea. Ciò corrisponde a quello che dice Gioberti, che cominciare ad esistere e intuire è per lo spirito tutt' uno) — *Rif. catt.* 75: «Il dogma è una notizia iniziale,intuitiva, in potenza.In ogni ordine di cose l'elemento immutabile — i principii,i germi,le potenze — è intuitivo» (Qui l'immutabile è l'*essenza*. Ciò che Giob. chiama dogma non è il dogma come s'intende comunemente. Questo è l' essenza attuata in certo modo, e perciò *opinione* secondo Gioberti. Parimente ciò che chiama *intuito* non è cognizione, ma essenza della cognizione). *Ibid.*pag.245-8 — *Rinnovamento* vol. II, pag. 247-250; 389, ec.

(1) Cfr. oltre i luoghi citati dell'*Introduz.* vol. II — anche *Prot.* vol. I, pag. 236-7: « La formola ideale intuitiva per diventare riflessa ha d'uopo

na certa *indifferenza* dello spirito verso la forma del proprio oggetto, anzi — atteso che la parola sia una creazione arbitraria dell'Idea e solo dell'Idea, senza alcuna attività da parte dello spirito —, la inefficacia dell'Idea stessa nel primo intuito. Infatti, se l'Idea si *affaccia* e *parla* allo spirito con due atti distinti ed egualmente arbitrarii; se ella può non presentarsi allo spirito nella abbagliante infinità del suo fulgore, e d'altra parte non vestirsi di sensibili, cioè non creare la parola; se in somma tra i due atti, appunto perchè arbitrarii, non vi ha alcuna relazione necessaria, non si sa capire perchè l'Idea deve apparire prima pura e poi mescolata e non piuttosto a un tratto in quella forma che prende dopo arbitrariamente; o in altri termini — per usare anche noi le metafore giobertiane — perchè ella non si dia a conoscere immediatamente come *voce*, ma invece come *luce*. Lo spirito, che è mera *passività* in tutti e due questi atti divini, è egualmente disposto a ricevere, sia vedendo, sia udendo, ciò che gli viene da fuori, e a cominciare sia dall' uno sia dall' altro. Si dirà, tale essere la natura dello spirito, che egli deve prima intuire e poi parlare, perchè il parlare presuppone l'esistere, e l'esistenza dello spirito è lo stesso intuito. Ma se ciò è vero, come è, la relazione tra l'intuire e il parlare non può essere più arbitraria, ma necessaria; posto che lo spirito esista e intuisca l'Idea, egli non può non parlare, e per parlare non ha bisogno di una aggiunta di sussidii estrinsechi; la parola è già implicita nell' intuito e si sviluppa da esso necessariamente. L'Idea semplicemente intuita, cioè l' esistenza dello spirito nella sua immediatezza, presuppone già l'esistenza della natura in tutto il processo delle sue forme, e posti lo spirito e la natura non fa d'uopo d'altro perchè sia possibile la parola. Secondo lo stesso Gioberti l'intuito è come la *riflessione ad ex-*

della parola. La quale fu creata originalmente dall'Idea stessa; e in questo caso chiamasi *oracolo ideale:* cioè la formola stessa come parlata per via d' una parola *profferita* dall' Idea e *ricevuta* dallo spirito, che mediante essa si fa *riflesso*. L' oracolo ideale è la riflessione nel suo atto primo, pertinente perciò non all'uomo, ma a Dio, al primo ciclo creativo. La Chiesa lo conserva. »

tra dell' Idea in se medesima (1). Ora questa riflessione presuppone l'esteriorità assoluta dell'Idea, e questa esteriorità è la natura; superata una volta la natura col cominciare della riflessione divina ad extra, cioè colla creazione dello spirito, lo spirito si sviluppa da sè come tale riflessione necessariamente, e uno dei gradi più immediati di questo sviluppo è la parola. Che se lo spirito dopo avere intuìto l'Idea non può formare da sè la parola, ma ci bisogna un atto nuovo e proprio unicamente dell'Idea, è segno che l'Idea non ha lasciato di sè nessuna traccia nello spirito; è come se l'intuìto non avesse avuto luogo, e, poichè intuire ed esistere è lo stesso, come se lo spirito non esistesse. Prima di essere riflessione in generale — intendendo sotto questo nome quel grado di attività dello spirito che presuppone la parola — lo spirito è senso e rappresentazione. Gioberti non si contenta di dire: senza la parola (e una rivelazione primordiale autrice di essa) la filosofia e il menomo uso della riflessione sono assolutamente impossibili (2), ma aggiunge: senza la parola l'intuito non è buono a nulla (3). Il che non è vero che nel senso tautologico, che senza la parola lo spirito non è buono a nulla di tutto ciò che presuppone la parola. Senza la parola lo spirito è buono a sentire e a rappresentare, e posto lo spirito come rappresentazione la parola è già in via di prodursi. L'intuito insomma senza la parola è buono a formare la parola. Se non fosse buono a nulla assolutamente, sarebbe dunque un nulla egli stesso. Oltre a ciò, se per la parola si richiede un secondo intervento speciale dell'Idea, non si sa intendere, perchè non ce ne bisogni un terzo e così all'infinito per tutti gli atti posteriori dello spirito; per modo che la vita dello spirito in tutte le sue manifestazioni sia ridotta a un puro meccanismo. Certamente l'Idea come attività creatrice è immanente nello spirito, e ogni atto dello spirito è atto dell'Idea, talmente che la vita dello spirito è una continua creazione; ma vi ha due modi d'intendere que-

(1) *Introd.* vol. II, pag. 243.
(2) *Errori*, vol. I, pag. 268, e altrove *passim*.
(3) *Ibid*, pag. 281.

sta continuità, e il modo volgare consiste nel rappresentarla come una ripetizione o una successione di interventi arbitrarii ed estrinsechi della onnipotenza di Dio, i quali non hanno alcun nesso necessario tra loro e possono essere sospesi ad ogni momento. Vedremo che Gioberti intende in due modi opposti la continuità dell'attività creatrice.

Questo difetto della prima determinazione della parola è già superato implicitamente nella seconda forma della riflessione ontologica; sebbene Gioberti continui a dire che la parola è l'effetto arbitrario d' una rivelazione primitiva (1). Già si comincia a vedere , che la rivelazione arbitraria ci entra qui, non dico per ragioni di semplice convenienza , ma come per una vecchia consuetudine; se ne parla, perchè se n'è parlato altre volte ; giacchè ora nè la *condizione* in cui si trova lo spirito, nè l' *ufficio* che deve essere adempito dalla parola sono tali ed hanno colla rivelazione un nesso talmente necessario, che la parola non possa essere altro che l'effetto d' una rivelazione estrinseca. Infatti, se consideriamo in primo luogo la condizione dello spirito , nella prima determinazione l'Idea si presenta all'intuito come semplice oggetto, senza che lo spirito abbia la coscienza di sè nè meno confusa; e,non essendo egli perciò buono a nulla , per ripensare l' oggetto (il quale atto è il primo grado della riflessione, giacchè qui la riflessione psicologica è posteriore all'ontologica) ha bisogno di un nuovo atto dell'Idea, che creando la parola gli crei nel tempo stesso la riflessione (2). Nella seconda forma della riflessione ontologica per contrario lo spirito è già buono a qualche cosa prima di parlare; giacchè, lasciando stare il concetto dello spirito come essenzialmente riflessione originaria in sè stesso (3), lo spirito dopo l'intuito e prima della riflessione ontologica e perciò prima di aver bisogno della parola e senza la parola, si *arresta* immediatamente *in sè medesimo e dice* — riflettendo solo psicologicamente e come può farlo senza la

(1) Cfr. *Errori*, vol. I, pag. 252-281.
(2) V. *Prot.* vol. I, pag. 236-7 già cit.
(3) V. sopra.

parola: — *io sento*, ecc. (1) Se dunque lo spirito, in quanto intuito dell'Idea non già come semplice oggetto ma come assoluta riflessione in sè stessa, è già la possibilità reale del suo proprio sviluppo; se come sentimento di sè stesso e delle sue immediate affezioni *egli si sente attivo e passivo verso qualcosa di esteriore* (2); se in somma egli è già un mondo d'intuizioni e di percezioni, o è già pensiero nella forma dell'intuizione e della percezione: perchè non potrà, anzi non dovrà egli rappresentare a sè stesso queste intuizioni e percezioni in una intuizione generale, non creata da una potenza esteriore, ma dalla sua stessa attività rappresentativa, e fermare questa intuizione in gesti e segni d'ogni sorta, e specialmente ne' suoni articolati? — Questa intuizione come produzione spontanea dell'attività rappresentativa è ciò che Gioberti chiama la *parola interna*, e che appunto perchè interna non può mai essere ricevuta da fuori meccanicamente; onde avviene che la lingua, anche quando è già formata in un popolo, è sempre una continua e nuova produzione dell'attività dello spirito, così nell'imparare a parlare dei fanciulli, come nell'uso quotidiano della parola (3). Gioberti e tutti coloro che considerano la parola come la invenzione arbitraria d'un *Deus ex machina*, non hanno badato alla difficoltà insuperabile di spiegare meccanicamente quella intima intuizione, che è la vera radice del linguaggio. Giacchè la parola interna non è soltanto una condizione, *senza di cui l'uomo non potrebbe intendere sè stesso e ripensare il suo pensiero;* non è un semplice *strumento*

(1) V. sopra *Teorica*, vol. I, pag. 229-30. *Errori*, vol. I, pag. 258. « Nella riflessione psicologica il sensibile è l'oggetto medesimo dell'atto riflesso, onde la parola non entra necessariamente nel suo esercizio, se non in quanto tal riflessione si connette colla riflessione ontologica; imperocchè il sensibile per essere pensato non ha d'uopo di un altro sensibile che lo vesta. »

(2) *Teorica*, vol. I, pag. 229.

(3) Cfr. *Prot.* vol. I, pag. 100-2: « L'uomo è maestro di sè medesimo; o piuttosto Dio è l'unico maestro» Qui Dio è *intimo* all'uomo). «Perciò invece di andare a cercare Cadmo in Beozia e Adamo nel paradiso, voi potete averli in una scuola.»

indispensabile della riflessione (1); ma è questa stessa autocoscienza (e la essenza dello spirito è di essere autocoscienza o riflessione in sè stesso), non già come concetto, ma come intuizione generale o rappresentazione. La rappresentazione, come principio immediato della lingua, è la intuizione che intuisce o rappresenta sè stessa. Il contenuto di essa non è qualcosa di opposto allo spirito, che egli deva ancora appropriarsi; la opposizione è già risoluta nella semplice intuizione, e ciò che lo spirito ha fatto in tal modo omogeneo a sè stesso, egli lo pone ora, come universale per sè, nella rappresentazione. E però la lingua come tale non esprime nè le semplici intuizioni, il cui oggetto è sempre qualcosa d'individuale, e molto meno l'oggetto empirico della coscienza sensibile; nè i semplici concetti che lo spirito produce solamente come coscienza reale di sè stesso. Lo spirito come lingua è coscienza di sè stesso, ma istintiva, non ancora attuale, e come dire inconsapevole. Perciò le parole non contengono che rappresentazioni, e la storia della lingua è la storia dell'umana rappresentazione (2). Voler dunque spiegare la lingua meccanicamente val quanto dire che si possa spiegare meccanicamente la coscienza di sè nelle diverse forme della sua attuazione. La coscienza di sè è essenzialmente pensiero, cioè l'attività dell'universale (dell' Idea) *esistente* come universale. La spiegazione meccanica presuppone ciò che vuole spiegare; e così la coscienza di sè come relazione dell' universale verso sè stesso nella forma dell'universale è presupposta da Gioberti come intuito dell' universale nella forma di un oggetto esterno e già esistente per sè, e la stessa attività dell'astrazione è rappresentata come la visione d' una astrazione già fatta ed estrinseca alla attività astraente (3); nello stesso modo che

(1) *Errori*, vol. I, pag. 259. Cfr. *Ibid.* pag. 266: «Per me la parola è un semplice istrumento.

(2) Cfr. *Steinthal*, Classificaz. d. lingue come sviluppo dell'idea della lingua, 58 seg. Quella *rappresentazione*, in cui consiste la parola, è ciò che Vico diceva *universale fantastico* o *poetico*. V. la mia *Introd.* lez. 2.

(3) *Errori*, vol. III, pag. 7.

Rosmini presuppone l' universalità del pensiero come un oggetto intuìto originariamente dal pensiero stesso. Si considera lo spirito come un puro particolare, e la sua essenza (l'universalità) si separa da lui e gli si contrappone o come un puro universale o come un altro Io; e così si fallisce lo scopo, riuscendo impossibile spiegare con tali presupposti quell'intimità o relazione verso sè stesso, in cui consiste la coscienza di sè. Il senso, l'intuizione, la rappresentazione (e quindi la lingua), ecc., non sono considerati come diverse forme o momenti di questa *relazione*, ma come una aggiunta esterna ed indifferente all'universale intuìto originariamente dallo spirito, come una sua vesta arbitraria ed accidentale. Si ha prima l'idea pura, e poi l'idea vestita; prima il semplice intelletto e poi il senso; o al più si concede che intelletto e senso siano simultanei e contemporaneamente attivi sin da principio; l'uno *accompagna* l' altro. Così lo spirito è rappresentato come una macchina, che l'artefice con un *piano* prestabilito ha dotato di diversi ingegni per produrre certi dati effetti; le ha dato l'organo dell'intuito per vedere l'Idea in sè stessa, l' organo della parola per rappresentarsela in una forma sensibile, l'organo della riflessione per contemplarla astrattamente, ecc.; e se avesse voluto altri effetti le avrebbe aggiunto o mutato organi secondo un altro disegno.

Quanto all'ufficio della parola nella seconda forma della riflessione ontologica, essa non serve a vestire e circoscrivere l'Idea pura e infinita quale si presenta all' intuito originario, ma « quel punto indivisibile di contatto, che lega il *soggetto sensitivo* coll'oggetto intellettivo, lo spirito intuente col vero intuìto. Questo punto non può esser termine del ripiegamento riflessivo, se non vestendo una forma sensibile. E siccome non è sensibile per sè stesso, siccome versa in una mera relazione intelligibile, l' unico modo in cui possa rendersi sensato consiste nella incorporazione mentale di un segno, cioè della parola.» (interna) (1). Ora dov'è qui la necessità della rivelazione come di un secondo atto estrinseco dell'Idea? Quel

(1) *Errori*, vol. I, pag. 258,259.

punto di contatto, che veste una forma sensibile nella parola, è certamente una relazione intelligibile; ma è tale in sè, non già nella sua immediata esistenza. È relazione intelligibile in sè, perchè l'essenza dello spirito, la quale consiste appunto in questa relazione, è l'intelligibilità stessa; lo spirito è in sè l'Idea come riflessione ad extra in sè medesima. Non è meramente intelligibile nella sua esistenza immediata, appunto perchè lo spirito, essendo riflessione in sè stesso, non può essere immediatamente quello che è in sè. Riflessione importa processo, e processo importa perfezione non al principio, ma alla fine. Gioberti stesso esprime questo concetto, determinando qui lo spirito come *soggetto sensitivo*. Ciò vuol dire che quella relazione, sebbene intelligibile in sè, nella sua immediatezza ha una forma sensibile; perchè se non l'avesse, i due termini dovrebbero essere entrambi attualmente intelligibili; non si avrebbe più l'intuito originario come relazione immediata e sostanziale dello spirito con Dio (Natura), ma la scienza.

Ora che cosa è questa forma sensibile, nella quale quella relazione si attua immediatamente? Di certo non è la parola, ma l'anima naturale, il senso, la percezione particolare, ecc. Ma quella relazione non si esaurisce in queste prime forme immediate della esistenza dello spirito; e per attuarsi in altre forme più perfette non ha bisogno di essere posta di nuovo e come creata una seconda volta. Essa è in sè processo, perchè è riflessione in sè. Come processo in sè è la possibilità reale di tutte le sue forme, di tutti i suoi momenti, ed immanente in ciascuno di essi; e perciò quando ella si attua come certezza sensibile e intuizione particolare, la *rappresentazione* è già implicata immediatamente in queste forme e deve svilupparsi da esse necessariamente come rappresentazione, cioè come parola. Questa dialettica, per cui una forma si sviluppa dall'altra, è ciò che Gioberti chiama attività o ciclo *generativo*, e che è la stessa attività creativa come intima, immanente e propria dell'Esistente (1). È qui si vede, che la parola svilup-

(1) Cfr. *Introduz.* vol. III, articolo 4.° e *passim*.

pandosi come rappresentazione dall' intuizione, in cui la coscienza di sè non è ancora reale, non può essere che una produzione spontanea e istintiva dello spirito; è tale, perchè tale è la rappresentazione.

Questa dottrina della parola — come una produzione istintiva —, la quale è una conseguenza implicita dello stato originario dello spirito e dell' ufficio cui deve adempire la parola nella riflessione, è significata più o meno espressamente dallo stesso Gioberti. «Se non si ammette che la parola sia stata data da Dio all' uomo, bisogna almeno supporre che sia stata trovata dall'istinto. Ma in tal caso sotto termini diversi si ammette la stessa cosa. Imperocchè che cosa è l'istinto, se non l'azione *fatale e cieca* della natura come causa seconda, e *intelligente* di Dio come causa prima? Nè si dica che l'istinto è naturale: imperocchè quello di cui si parla non si trova nell'uomo presentemente e non avrebbe appartenuto che ai primordii del genere umano. Sarebbe dunque una proprietà appartenente alle sole *origini* della specie e perciò oltrenaturale verso il suo stato presente. Istinto straordinario e rivelazione è tutt'uno (1) ». Questa nuova determinazione è qui espressa in modo da parere che l'uomo nel suo stato presente abbia perduta una perfezione che egli avea nel suo stato originario, e però questo sia superiore a quello, come un periodo meramente divino ad un periodo meramente umano. Ma quando si va a vedere, questa perdita è quella del fanciullo che diventa uomo, dell'istinto che diventa ragione, della rappresentazione che diventa pensiero. Quando si dice che l' uomo che parla e ragiona non ha più quell'istinto straordinario che crea la parola, val quanto dire che lo spirito non è più solamente istinto e rappresentazione; creata la parola e sviluppatasi da questa la ragione, la rappresentazione non è già annullata, ma solo risoluta come momento in una forma superiore dello spirito. La rappresentazione, come ho già notato, non cessa di essere attiva anche nell'uso quotidiano del linguaggio, e nei fanciulli che imparano a parlare essa sola è l'attività interna

(1) *Prot.* vol. I, pag. 344-5.

produttrice della parola. Ciò che sembra un privilegio ed una perfezione oltrenaturale è dunque uno de' gradi inferiori della vita dello spirito nell' acquistare la coscienza di sè stesso. L'uomo che non parla non è ancora *pensiero*, ma solo intuizione e percezione, ecc.; vive, come dice Gioberti, sotto l'*azione cieca e fatale della natura;* non solo della natura esterna, ma della sua stessa natura. La storia delle origini è anche in certo modo la storia eterna dell'uomo ; e se è vero che nella riproduzione della lingua la natura non è così potentemente attiva come nella sua creazione, appunto perchè essa è già superata dallo spirito, ciò nondimeno si fa sempre valere in varii modi, così negl'individui come ne' popoli, se non altro come fondamento etnico. — L'apparenza della superiorità dello stato originario, e quindi la necessità d'una istituzione divina del linguaggio mediante la rivelazione, si fonda anche nella distinzione tra questa azione cieca e fatale della natura come causa seconda e l'azione intelligente di Dio come causa prima; mentre l' uomo primitivo parla senza coscienza di quello che fa, Dio che sa tutto e indirizza l'operazione dell'uomo, conoscendo i mezzi e il fine, è il vero inventore della parola, e l'uomo non è che semplice istrumento della mente divina; la macchina è in moto e produce i suoi effetti, ma la causa vera di tanto prodigio è la intenzione dell' artefice ; la funzione inconsapevole della macchina non è altro che una espressione inadeguata della potenza spirituale di chi l' ha fabbricata. E pure nel caso nostro la cosa va a rovescio ; non è già, come pare, che l'istinto straordinario sia determinato come rivelazione, ma la rivelazione è determinata come istinto. Dio non assiste come un terzo estrinseco alla formazione umana inconsapevole della parola; ma l' azione cieca dell' uomo non è altro che la stessa attività divina in questa forma inferiore del suo processo eterno come spirito. È vero che l'attività divina è sempre identica a sè stessa, appunto perchè eterna e infinita; ma questa identità, non essendo vuota ma eterna e infinita mediazione verso se stessa, non esclude la differenza; i diversi momenti o gradi di questa mediazione considerati per sè e come

sciolti dalla loro eterna connessione costituiscono il tempo, il finito, e le attività particolari della natura e dell'uomo (1). La formazione della parola corrisponde ad uno di questi gradi. Ma non bisogna immaginarsi questa infinita attività come già esistente per sè fuori de' suoi momenti, come un essere separato, e quasi un tempo anteriore ad un altro tempo. Essa è, direbbe Gioberti, *coeva* a'suoi momenti (2); e perciò la lingua e gli altri gradi dell' attività dello spirito non sono altro che la stessa attività divina in una forma determinata della sua manifestazione. Certamente questa attività, considerata nella sua unità assoluta, è assolutamente libera, consapevole, intelligente; ma non è tale che appunto in quanto è assoluta: quando si fa astrazione da questa assolutezza e si considera l' attività in un determinato grado, essa non è realmente se non ciò che può essere in questo grado; e però se la lingua è una produzione istintiva dello spirito, l'attività divina non può essere che istintiva nella produzione della lingua. Il rappresentarsi l'attività divina come un occhio intelligente che accompagna, immobile e indifferente, i diversi gradi dello sviluppo dell'attività umana, e quando questa è cieca e fatale e quando è libera e conscia di sè, non basta a spiegare la differenza dell'attività dello spirito; se l' attività divina è intima allo spirito, non si sa vedere perchè, essendo quella libera e intelligente, l'attività dello spirito deve essere a principio cieca e fatale e non già sempre libera e intelligente; e se l'attività divina coincide — ma come sempre libera e intelligente — coi diversi gradi dell'attività dello spirito, l'antropomorfismo è inevitabile; Dio non sarà altro che il grande *artefice* dell'universo. E però Gioberti ha ragione di dire: « Quando si dice che il linguaggio fu instituito da Dio non si vuole intendere antropomorfiticamente. Ciò vuol dire *solo* che fu inventato

(1) Cfr. *Fil. d. Riv.* pag. 4: « Le cose create non sussistono isolatamente, se non nel nostro intelletto astraente e nella nostra immaginazione ».

(2) Vedremo che Gioberti usa questa parola per esprimere lo stesso nostro concetto dell'attività infinita di Dio.

dalla natura primitiva (metessi), non dall'uomo. In tal senso la filologia naturale è tanto certa quanto la eterogenia primitiva » (1). Questa metessi o natura primitiva non è altro, come si vedrà a suo luogo, che l'attività dello spirito o l'attività assoluta come spirito nella sua immediatezza; e ciò che le si contrappone, l'*uomo*, è soltanto l'arbitrio o la riflessione dell'individuo. —

Ciò che vi ha di vero in tutta questa dottrina è il principio riconosciuto oramai da tutti i filosofi, che l' attualità del pensiero come pensiero, cioè come universale, presuppone l' attualità della parola. Ma le teoriche che alcuni hanno voluto fondare su questo principio, o per dir meglio su questo fatto, che essi elevarono a principio senza comprenderlo, sono assai strane e contradicono al fatto invece di spiegarlo. Si è detto: « la parola è l' espressione sensibile del pensiero (dell' Idea, dell'universale), e perciò presuppone il pensiero; ma d' altra parte il pensiero (come pensiero dell'universale) non è possibile senza la parola e però la presuppone; dunque l' unica via di uscire da questo circolo è la seguente. Bisogna distinguere tra il pensiero infinito e il finito, cioè il divino e l'umano. Dio pensa l'universale senza la parola, e perciò può creare la parola, cioè vestire l'universale di sensibili, dopo averlo pensato. Ora questo universale così vestito è infuso da Dio nell'uomo, e l'uomo *parla;* poi mediante la facoltà dell' astrazione si rifà sulla parola comunicatagli da Dio, e *pensa*. La parola adunque non può essere che d'istituzione divina. (2) » In questo discorso non si bada a due cose: Primo, che la parola non è l'espressione sensibile immediata dell'universale come tale, ma solo della rappresentazione, e che perciò l'uomo per parlare non ha bisogno di *pensare* prima l' universale o che altri lo

(1) *Fil. d. Rivel.* pag. 169-170.

(2) Quasi dello stesso tenore è il ragionamento di Rosmini per provare che la contradizione dell' idea che presuppone il giudizio e del giudizio che presuppone l'idea, non si può risolvere, se non coll' ammettere che Dio infonda nella mente nostra l' universale già bello e fatto nella forma dell'universale, cioè l'idea dell'essere possibile.

pensi per lui ; e quindi il circolo non sussiste. Secondo , che invece di una difficoltà ora se ne hanno due; la prima, che si deve spiegare come si possa prima *pensare* e poi *parlare*, cioè pensare senza parlare; la seconda, che la parola divina non è affatto la parola umana , giacchè quella è l'espressione sensibile dell'universale puro , e questa della semplice rappresentazione; l'una è discendere ad una forma meno perfetta, l'altra è salire ad una forma più perfetta. Come dunque la parola divina può diventare umana ? Ovvero in Dio stesso la parola non è altro che la espressione sensibile della sola rappresentazione ? (1).

Un' altra conseguenza che si deduce dal fatto della *parola* come presupposto necessario del *pensiero* e che si può considerare come un'altra forma della dottrina qui discussa, è l'eteronomia della ragione umana. La ragione umana, dice Gioberti, sarebbe un'autonomia, se si potesse riflettere senza l'uso della parola. (2) Ciò è come dire: la ragione umana è finita e quindi eteronoma, perchè riflette; e la ragione divina è autonoma, perchè esclude assolutamente la riflessione. O veramente la ragione divina è riflessione in sè stessa, perchè tale è l'essenza del pensiero, ma riflessione d'una natura assolutamente diversa? Di maniera, che la ragione umana è riflessione finita , perchè è essenzialmente parola , e la divina è infinita perchè esclude assolutamente la parola, conforme appunto alla dottrina di Gioberti, che la parola è un sensibile, e l'Idea

(1) Affermano che la lingua originariamente sia stata l'espressione del puro pensiero (degl' intelligibili); ma poi si sia corrotta. Mito dello stato originario perfetto, e della caduta. Cfr. *Teorica*, vol. II, pag. 42-49: « L'uomo primitivo ricevè il linguaggio artificiale bello e formato... L'infusione sovrannaturale del linguaggio fu accompagnata necessariamente dall' inspirazione di un ordine intero d'*idee*... Se il *segno* è sovrannaturalmente dato, il *concetto* che gli corrisponde dee avere la stessa origine. Adamo— creato adulto e perfetto— potè nominare i sensibili coi *loro proprii nomi*.., deducendoli dagl'*intelligibili*, cioè dalle radici, ec.»

(2) *Opere*, *passim*. Cfr. *Rif. Catt.* pag. 94 — *Prot.* vol. I, pag. 54, 56: « Pregiudizii filosofici e plebei, come l' autonomia dell'uomo... Se la rivelazione è vera, l'autonomia della ragione è un assurdo. »

e il sensibile sono elementi disparatissimi? Al contrario: « la condizione eteronomica della creatura è inevitabile, perchè in essa la parola è estranea alla ragione, ossia la ragione non è la parola stessa. La parola è condizione d'*ogni* ragione. Ma in Dio la parola s'identifica colla ragione ed è la ragione stessa. Onde *logos* suona pensiero e discorso. Iddio è il pensiero parlante e la parola pensante. » (1) Questa dottrina è l'*apoteosi* del finito; giacchè è quanto dire che il finito (il sensibile) è momento essenziale della ragione divina. Essa contradice alla dottrina dell'intelligenza pura, che pensa senza parlare, nella quale si fonda la teorica della parola come istituzione divina. Ma se la parola (il finito) è condizione anche della ragione divina (dell'infinito), ciò vuol dire che l'infinito dipende dal finito, e non è autonomo? Si risponde, che non ne dipende, perchè nell'infinito la parola s'identifica colla ragione, e perciò è come dire che la ragione divina dipende solo da sè stessa; e in ciò consiste l'autonomia. Ciò è vero; ma questa identità non è immediata, come quella di A = A; pensiero e parola sono differenti e sono lo stesso, e l'attività divina come sempre identica a sè stessa è il processo eterno per cui questa identità si produce da sè stessa, e il pensiero diventa parola e la parola pensiero; onde la parola si mostra come la mediazione del pensiero con sè stesso. Quindi la proposizione: la parola è condizione del pensiero, vuol dire: il pensiero *presuppone* sè stesso come parola; e l'attività del pensiero consiste nel superare e risolvere questo suo presupposto e così farsi davvero identico a sè stesso. L'apparenza, che il pensiero dipenda dalla parola, e in generale il fine dal mezzo e dal principio, si risolve nella verità, che il fine crea a sè stesso il principio e il mezzo, perchè il principio è il fine stesso nella sua immediatezza e il mezzo è il fine come differenza verso sè stesso. Quella apparenza ha luogo, quando si considerano separatamente e perciò astrattamente i momenti ideali o reali dell'Idea; così la natura è creata dallo spirito, e pure

(1) *Rifor. Catt.* l. c.

sembra all'intendimento astratto che lo spirito sia il semplice effetto della natura.

Da ciò si può vedere a che si riduce la così detta eteronomia della ragione umana. Non bisogna confondere la ragione umana coll'uomo come individuo. L' uomo come individuo dipende dalla natura, e nessuno ha mai preteso che l' uomo sia il creatore della natura. Ma la ragione umana non è niente d'individuale (naturale), sebbene la ragione sia la più alta individualità come spirito e la radice di ogni individualità. E però la differenza tra la ragione umana e la divina, o ciò che si chiama la finità dello spirito, non è un limite fisso e insuperabile; la ragione umana considerata in sè stessa, e non già come si attua particolarmente in questo o quello individuo, è la stessa ragione divina e quanto al contenuto e quanto alla forma dell'attività razionale. Ciò che fa divina la ragione è l'assolutezza. Ora ciò che vi ha di non assoluto nell' uomo appartiene alla particolarità umana e non alla essenza umana; e questa essenza è la ragione. Come l' eterno presupposto dell'attualità della ragione divina non ne annulla l'assolutezza, così la natura e tutti i gradi inferiori dello spirito, il senso, la parola, l'esperienza, ec. non annullano l' assolutezza della ragione umana; perchè la natura, il senso, la parola, ec. sono la stessa ragione come presupposto di sè stessa. Non si deve considerare le cose isolatamente, ma nella totalità del loro processo. Considerati isolatamente, la natura, il senso, la parola, ec. appariscono come la causa creatrice della ragione, e in generale tutti i gradi inferiori dell' attività dell'universo come la causa de' superiori; nello stesso modo che in Dio l'unità immediata e la parola appariscono come i generatori dello spirito. Ora il contrario è vero (1). Tale è l'errore comune de' materialisti, de' sensualisti, de' tradizionalisti (voglio dire quelli che sostengono l'istituzione divina del linguaggio, la parola estranea alla ragione, e quindi l' eteronomia

(1) Si vedrà appresso, che tale è anche la vera dottrina di Gioberti così rispetto all' universo come rispetto a Dio. Cfr. *Prot.* e *Fil. d. Riv.* (§§. Trinità).

della ragione), e de'volgari teologi: di prendere, cioè, per vero Primo quello che è tale solo nell' apparenza. E in particolare la lingua, non che essere estranea alla ragione umana, è la stessa ragione umana che si determina (si presuppone a sè stessa) come lingua; se essa fosse estranea e superiore alla ragione, questa non si svilupperebbe mai dalla lingua e rimarrebbe perpetuamente inceppata in questa determinazione: sarebbe sempre ragione come lingua e non mai ragione come ragione; e così la filosofia sarebbe impossibile. Quando lo spirito supera una sua forma e si eleva ad un' altra, questa è il principio vero e immediato di quella; la superiorità di una forma sull'altra, quella superiorità che appartiene al vero principio, non è una qualità immobile e immediata, e come un bottone cucito ad un abito, ma è l'attività stessa del principio che superando realmente i gradi inferiori li comprende tutti in sè stesso. E però è vera la dottrina di Gioberti, che sebbene la parola sia strumento indispensabile della riflessione, pure la evidenza, cioè la necessità razionale, non consiste nella parola, ma nell'Idea stessa. E quando si considera che questa necessità ha luogo solo come risultato della riflessione ontologica, anzi è il processo stesso di questa riflessione, si vede chiaro quanto la parola e tutti gli altri presupposti indispensabili del pensiero filosofico, il senso, l'esperienza, la tradizione, la religione, valgano ad offendere la sua autonomia! Il non essere altro l'evidenza che l'Idea stessa, non come parola o altro, ma come Idea, e il non manifestarsi l' Idea come Idea se non nel libero pensiero; questa intimità del pensiero e del pensato, che è solo reale nella riflessione filosofica, è la prova più certa dell' autonomia della ragione umana. Su questa autonomia si fonda la profondità della convinzione e la libertà vera dello spirito. Senza di essa il filosofo non potrebbe dire: *Io sono libero come Dio stesso quando crea il mondo* (1). Ciò che dunque dà origine all' errore di negare l' autonomia del pensiero è il falso concetto dell'autonomia stessa; si crede che sia autonomo solo chi è tale immediatamente: non si sia autono-

(1) *Rif. Catt.* 192. V. la nota seguente.

mo, se non si *nasca* autonomo. Ma la autonomia per diritto di nascita non è quella della ragione; appartiene solo agli animali. L'uomo non nasce autonomo, appunto perchè è essenzialmente ragione, e perchè la ragione — cioè l'attività che produce liberamente sè stessa — è la vera autonomia. Quindi il limite, in cui consiste l'eteronomia, non riguarda, come ho già detto, la ragione, ma solo l'uomo naturale; e l'uomo ha la potenza di liberarsi da questo limite divenendo ragione. E qui si vede ancora che non ha alcun valore l'ultimo argomento che si può recar contro l'autonomia della ragione umana, cioè l'essere l'uomo una semplice creatura, e però dipendente da un altro, che è Dio; giacchè creatura è l'uomo, non la ragione umana, e in generale la natura, non lo spirito. Se anche la ragione umana fosse creatura, cioè se l'uomo come ragione non avesse il potere di risolvere e superare il suo stato creaturale, sarebbe impossibile quella intima unione dell'uomo con Dio, che è l'essenza della religione e della filosofia; sarebbe falsa la formola giobertiana, la quale si compie nel ritorno dell'esistente all'Ente. Questo ritorno non importa altro che la risoluzione del limite proprio della creatura e l'essere pari a Dio (1).

(1) *Rif. Catt.* § CXXIV, pag. 188-192 già cit. nella mia *Introduz.* pag. 134. « La libertà cattolica è somma, perchè è assoluta. Perchè tutta l'autorità ne dipende. L'autorità cattolica tutta quanta si fonda nella libertà dell'individuo. L'atto libero concreativo dell'individuo fonda con un *fiat* la fede e con essa il suo oggetto. È un fichtismo applicato alla rivelazione. L'uomo *a rigore* crea a sè stesso la sua Chiesa, il suo Dio, il suo culto, il suo dogma. E ciò fa in tutti i casi, anche quando si sforza di fare il contrario; perchè è metafisicamente impossibile che un atto di volontà non sia radicalmente autonomo. La *mentalità è autonoma di sua natura*; autonomia creata, che dipende solo dall'atto creativo e copia, imitazione, partecipazione di tal atto.... La moralità stessa è libertà verso Dio; il che Moisè espresse mostrandoci Dio che fa c itera cogli uomini un vero *contratto sociale*. E la libertà è elezione di Dio, e quasi creazione di Dio, o dirò meglio concreazione di Dio; perchè Dio creando sè stesso (mentalità assoluta, Trinità) in quanto l'uomo si *accompagna* all'atto creativo di Dio viene a creare esso Dio. Dunque l'*uomo in tutto rende a Dio la pariglia: Dio crea l'uomo e l'uomo ricrea Dio*; e in

La teorica della parola sarà compiuta nella teorica della rivelazione. Qui ho recato con anticipazione alcuni particolari per confermare principalmente la natura del metodo filosofico; e far vedere come la filosofia, sebbene l'ultima forma dell'attività dello spirito e quella che presuppone tutte le altre, ciò non di meno, anzi appunto perchè l'ultima, sia assolutamente libera ed autonoma: cioè l'unica forma, in cui lo spirito è veramente libero ed eguale a sè stesso. La massima de'nemici della libertà filosofica, che la filosofia deve ricevere da un'autorità esterna i principii e il metodo, è contradetta dallo stesso Gioberti. Questa contradizione non è effetto di leggerezza, ma lo sviluppo dialettico del pensiero del filosofo. È il *principio* del sistema, che sempre più profondamente compreso, mette in chiaro la falsità del *metodo*, e va in cerca della sua vera e propria forma scientifica.

CAPITOLO QUINTO.

LA SOVRINTELLIGENZA.

L'ultimo momento della cognizione, considerato anche come limite dell' autonomia della ragione, consiste nel sovrintelligibile. Se da una parte, confondendo il *presupposto* necessario per l'esistenza della filosofia (la parola, l'esperienza, ec.) col *fondamento* o principio della filosofia stessa, si riesce a negare la *certezza* assoluta del sapere; dall'altra parte ammettere il sovrintelligibile equivale a negare la *verità* assoluta della conoscenza.

L'esistenza del sovrintelligibile in generale, cioè una realtà superiore alla capacità dell'intelletto umano, apparisce come

tal senso il fichtismo è vero... Io sono cattolico liberamente: credo al papa perchè ci voglio credere; e credendo al papa, lo giudico, lo inauguro, lo installo; poichè dico liberamente: egli è il Papa. Se non volessi dirlo, tutte le forze del mondo non potrebbonmi costringere. Io *son libero come Dio stesso quando crea il mondo*. La *mentalità è un'autonomia e libertà suprema.* » Ecco il vero Gioberti. Se vi ha qui un difetto è solo l'*apparenza* che l'autonomia sia lo stesso arbitrio dell'individuo.

un fatto certo alla riflessione ordinaria, e anche còlta, ma non filosofica. Come è possibile, si dice, che l'uomo, creatura limitata e finita, conosca la verità assoluta? — In questo e simili discorsi è presupposta la opposizione tra il finito (lo spirito umano) e l'infinito (la verità), senza che coloro i quali si mostrano così umili da rinunziare al maggior bene dell'uomo, si rendano ragione della natura della conoscenza; e non sospettano nè anche se la conoscenza in generale sarebbe possibile quando non fosse possibile la conoscenza della verità. La filosofia non può ammettere senza esame tal presupposto, e quei medesimi che dichiarando impossibile la conoscenza della verità privano arbitrariamente la filosofia del suo proprio oggetto e perciò o la tengono per una vana astrazione o la condannano alla considerazione di oggetti secondarii e in generale del semplice finito, devono almeno confessare che essa ha il diritto, ed essa sola il potere, di discutere il loro presupposto: o di dimostrarlo insussistente o di confermarlo assolutamente. E ciò sarebbe un gran bene anche nel peggiore dei casi; giacchè l' assoluta certezza di non poter conoscere la verità sarebbe (salvo la contradizione) la suprema verità per l'uomo. — Coloro che rimproverano alla filosofia la pretensione di cercare la verità e predicano la modestia del sapere come un loro trovato per la felicità del genere umano, non sanno, o è come se non sapessero, che la convinzione della impossibilità del conoscere è un momento della coscienza filosofica, e non può esistere che come momento di questa coscienza. Essi cadono nello stesso errore, onde incolpano la filosofia, prendendo un semplice momento del sapere per tutto il sapere; fissando il finito come un limite insuperabile e quindi come l'essenza stessa dello spirito nel conoscere e mettendo un abisso tra esso e l'infinito, lo trasformano senza avvedersene in qualcosa d'assoluto e indipendente dall'infinito. Lo scetticismo, che non bisogna confondere con queste asserzioni della riflessione comune, la quale quando è troppo còlta si contenta di ripetere le ultime conseguenze degli scettici senza comprenderle —, è come un'esperienza speculativa che fa lo spirito della finità non della sua

natura (essenza) ma della sua *esistenza*; non della sua finità assoluta, ma in quanto determinata da un dato grado del suo sviluppo storico. E però quello che lo scetticismo nega realmente non è la infinità dello spirito, ma piuttosto i limiti di questa infinità: que' limiti, che se non fossero superati, renderebbero impossibile la infinità stessa. Quindi la negazione scettica, anzi che una conferma della natura limitata dello spirito, è il vivo segno della infinità di tal natura; è la infinità stessa come momento critico e negativo. L'errore dello scetticismo è di non comprendere la propria origine e il proprio significato; di credere che essere finito e aver coscienza della propria finità sieno la stessa cosa, senza avvedersi che questa coscienza — e quindi egli stesso — sarebbe impossibile se lo spirito fosse realmente finito. E ciò si vede dalla storia stessa dello scetticismo. Ogni scettico crede di essere più o meno la negazione della verità assoluta; e pure quella de' sofisti è solo la negazione della filosofia antisocratica; quella degli scettici posteriori la negazione del dommatismo stoico ed epicureo; quella di Hume la negazione dell' empirismo; quella di Kant la negazione dell' empirismo e della vecchia metafisica. Il risultato di tutte queste negazioni è stato per lo spirito la coscienza sempre più profonda della propria potenza, lo sviluppo sempre più concreto del suo contenuto; e si può dire che il bisogno e il sentimento della verità è più vivo dove apparisce più energica l'attività scettica. Che altro era la sofistica se non la tendenza ad un nuovo principio, il quale fu espresso in una forma positiva solo nella filosofia socratica? Che altro lo scetticismo in cui comincia ad estinguersi la vita della filosofia greca, se non l'aspirazione verso una forma più perfetta del Vero, la quale superava la potenza dello spirito ellenico, come si vede chiaro ne' vani sforzi del neoplatonismo, e che solo potea nascere dalla coscienza del mondo moderno?

Kant, il primo, cercò di risolvere in una maniera generale e scientifica il problema sulla natura e i limiti del sapere umano; la sua Critica della pura ragione è la prima teorica della conoscenza. È noto, che il risultato scettico di questa cri-

tica non è altro che la conseguenza necessaria d'un presupposto. Come Cartesio e la vecchia metafisica presupponevano la oggettività del sapere, come Hume la verità del principio dell'empirismo, così Kant presuppone la soggettività assoluta del pensiero. *Il pensiero e le leggi del pensiero non sono altro che l'attività propria del soggetto pensante*: tutta la sua critica è l'analisi e non già la prova di questo principio. E pure ciò che bisognava provare era appunto questo, che il pensiero e le leggi del pensiero non possano essere un'attività del soggetto senza cessare di essere oggettivi. Ciò nondimeno il merito di Kant è di aver mostrato che il pensiero e il conoscere sono impossibili se non sono attività del soggetto; il suo errore è di aver supposto che soggettività e oggettività del pensiero sieno incompatibili. — Gioberti fonda, come Kant, l'esistenza del sovrintelligibile in un presupposto; e d'altra parte è inferiore a Kant, perchè non ha una teorica della cognizione — la quale sola può risolvere il problema su' limiti del sapere umano, — e ricade nell'errore della vecchia metafisica presupponendo l'oggettività (limitata) della ragione senza provarla. Di tal maniera Gioberti è dommatico così nel suo scetticismo come nel suo ontologismo.

Il presupposto di Gioberti per la realtà del sovrintelligibile è da una parte quello stesso della riflessione ordinaria, cioè la imperfezione dello spirito (1), e dall'altra l'intervento d'una facoltà *sui generis* (sovrintelligenza), la quale conosce solo che l'oggetto *è*, e non sa *che cosa è*; ne conosce *l'esistenza*, e non l'*essenza*. Il primo di questi due presupposti è *ontologico* e appartiene propriamente al *sistema*; il secondo è fenomenologico o come direbbe Gioberti *psicologico*, e appartiene di sua natura alla teorica della cognizione (2). I problemi che nasco-

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 59 «Il *senso comune* degli uomini ha deciso affermativamente la quistione proposta ».

(2) Nell'*Introduz.* vol. II, pag. 9 seg. fa dipendere il sovrintelligibile dalla finità dello spirito. Nella *Teorica*, vol. II, pag. 63 dice, che non basta allegare in genere, come fanno i razionalisti, la *ragione imperfetta e finita*. Chi credesse che i due luoghi non si accordino bene fra loro, si persuaderebbe del contrario riflettendo, che nel primo si tratta della ragione

no naturalmente da questa dottrina su' limiti del sapere sono i seguenti: In che consiste la finità dello spirito? Come è possibile la sovrintelligenza? Quale è la loro relazione e come possono conciliarsi nella unità dello spirito?

Nella *Teorica del Sovrannaturale* Gioberti volendo determinare la realtà della sovrintelligenza fa prima una breve analisi della cognizione umana. Dopo aver affermato che il senso e l'intelletto sono due potenze essenzialmente e sostanzialmente differenti, per modo che nè il sensibile può divenire intelligibile, nè l'intelligibile sensibile, conchiude che queste due facoltà si limitano reciprocamente. Dal sentimento di questo limite sorge l'idea dell'*incomprensibile*; la quale in questo caso non è suggerita da alcuna facoltà semplicemente per sè stessa, ma dal confronto di due facoltà e de' loro oggetti rispettivi. Quindi è soltanto la notizia di un sovrapprensibile relativo, che consiste in ciò che il termine della ragione non può divenire l'oggetto della facoltà sensitiva, nè il termine di questa l'oggetto immediato di quella; ma non già di un sovrapprensibile assoluto che superi egualmente l'attitudine delle due potenze. Ora si dà effettualmente un tal oggetto, che sia del pari sovrasensibile e sovrintelligibile? Questa quistione non può essere risoluta dalle considerazioni sovraccennate su' limiti rispettivi della sensibilità e della ragione (1).—Una tal maniera di proporre la quistione fa supporre che Gioberti non creda possibile altra via di risolverla che una critica compiuta della facoltà di conoscere, o in altri termini una teorica della conoscenza. Infatti quel sovrapprensibile, che è suggerito dal semplice confronto della sensibilità e dell'intelletto,

ontologica, nel secondo della ragione psicologica del sovrintelligibile. Giob. mentre ammette da un lato che noi non comprendiamo tutta l'Idea perchè siamo finiti, pretende dall'altro che l'esistenza del sovrintelligibile non ci sia rivelato dalla stessa ragione (razionalismo), ma da una facoltà diversa; e chiama lo studio di questa facoltà (della quale nissun filosofo ha parlato, ci dice, prima di lui) *verificare psicologicamente la nozione stessa di mistero* (del sovrintelligibile). *Teorica*, vol. II, pag. 58. Cfr. ibid. 57-64. Cfr. anche *Introduz.* vol. III, pag. 345 e segg.

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 56. segg.

non è altro in sostanza che lo stesso intelligibile ; è il sovrasensibile, non il sovrintelligibile; giacchè quello che Gioberti fa derivare dal limite dell'intelletto mediante la sensibilità è un falso sovrintelligibile e inferiore all'intelligibile. Quando si parla di facoltà dello spirito il concetto d'una limitazione reciproca è falso, giacchè lo spirito non è un aggregato di forze egualmente libere e sostanziali che non possono agire insieme senza perdere un poco della loro assolutezza; egli è un'attività unica e semplicissima che si *sviluppa* in forme diverse,le quali perciò non sono coordinate,ma subordinate l'una all'altra. Quindi non si può dire veramente che la sensibilità limiti l'intelletto,giacchè questo non è possibile che come limite o negazione di quella;o dirò meglio,lo spirito,limitato come sensibilità,supera questo limite divenendo intelletto.Il concetto di limitazione reciproca ed estrinseca è una conseguenza necessaria della dottrina della differenza sostanziale ed essenziale tra il senso e l'intelletto,che lo stesso Gioberti rigetterà come erronea, affermando che il sensibile non è altro che l' implicazione dell'intelligibile e questo l'esplicazione di quello. Il limite consiste solo nell'implicazione; quando l' intelligibile è esplicato, cioè esiste come intelligibile e non più come sensibile, il limite è già superato e può sussistere solo nell'immaginazione. Questa sola non si appaga dell' intelligibile come verità del sensibile , e preferirebbe un amalgama dell' uno e dell'altro, una terza sostanza che riunisse il pregio di essere palpabile e impalpabile nello stesso tempo.Ella crede che l'intelletto non estrae dal senso tutto il sugo che se ne può estrarre , e che quello che rimane bisogna aggiungerlo a dirittura alla verità intellettuale per avere una cosa più perfetta; e fa come chi avendo veduto prima l'ombra e poi il corpo, non si contenta della vista di questo , ma vuol vedere anche quella ; o chi dopo aver sgusciato una voce crede suo debito mangiare anche il guscio. Questa strana combinazione è il falso sovrintelligibile , un non so che di vago e d' indefinito che non è nè carne nè pesce; la verità desiderata come l'anel di Brunello o l' Ippogrifo d' Atlante. Per provare dunque che

vi ha un oggetto il quale supera non solo la facoltà sensitiva ma lo stesso intelletto, Gioberti, dopo la critica della sensibilità e la sua risoluzione nell' intelletto come in sua verità, avrebbe dovuto mostrare con una simile critica che l'intelletto è egualmente limitato e si invera in una forma superiore del sapere, oltre la quale non si possa andare. E quindi una delle due: o questa forma limitatrice dell'intelletto sarebbe stata la semplice posizione d' un oggetto reale, ma inconoscibile assolutamente, ovvero la posizione e insieme la conoscenza di tale oggetto. Nell' uno e nell' altro caso la sovrintelligenza o come vuoto sapere o come determinazione concreta di un nuovo oggetto, sarebbe stata dedotta dalla natura stessa della cognizione, e perciò dimostrata come l'ultimo grado del sapere umano.

Gioberti non fa nulla di tutto ciò. Egli pone la sovrintelligenza immediatamente e senza aver riguardo alle altre forme del sapere; giacchè non meritano certo il nome di prova scientifica, e molto meno di una critica dell'intelletto, tutte quelle considerazioni colle quali crede di mostrare che essa è realmente una facoltà dello spirito. Mentre egli nota che « tutti i metafisici di polso e gl'ingegni profondi hanno presentito e riconosciuto il mistero dell'intelligenza e delle cose, ma niuno » prima di lui « si è applicato a verificare psicologicamente la nozione stessa di mistero » (1), e quindi pare che invece di inferire la sovrintelligenza dalla realtà del sovrintelligibile voglia prima provare la realtà della sovrintelligenza e poi da questa dedurre il sovrintelligibile: si contenta di osservare che « il *senso comune* degli uomini ha deciso affermativamente la quistione proposta e *sentenziato* che vi ha in natura un non so che di sovrasensibile in un tempo e sovrintelligibile, cioè assolutamente incomprensibile : ed è ciò che si chiama dal *volgo* e dai *dotti* l'*essenza* delle cose ; » che, se vi ha una tale essenza, vi deve essere « una facoltà per cui apprendiamo la realtà di essa, tuttochè incomprensibile »; che questa facoltà non potendo essere nè la sensibilità che apprende solo

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 58. già cit.

i sensibili, nè l'intelletto che apprende solo gl' intelligibili, consiste necessariamente nella « fede di una incognita, anzi che nella intellezione di essa, ed è piuttosto un istinto che un ramo della facoltà conoscitiva (1) ». Tutto questo discorso equivale a dire: vi ha il sovrintelligibile, dunque vi deve essere la sovrintelligenza: equivale a fondare un presupposto in un altro presupposto, e in quello stesso che dovrebbe essere provato dal primo. È evidente che ciò che Gioberti chiama *fede di un'incognita* ha molta somiglianza co' *postulati* della ragion pratica di Kant. Ma tali postulati non sono posti immediatamente; la loro necessità è nel risultato della critica della ragione teoretica e presuppone questa critica e questo risultato. Perchè lo spirito si risolva a credere a qualche cosa che non conosce, deve aver fatto un terribile esperimento e acquistato la sconsolante convinzione, che la conoscenza degli oggetti razionali è impossibile. Questo esperimento è la critica della ragione teoretica. Negata la conoscenza oggettiva, qual altro fine rimane alla vita dello spirito, nel quale la soggettività possa essere soddisfatta? Non altro che l'azione. Il pensiero, che non ha più veruno oggetto, sente appunto perciò il bisogno di produrre la sua oggettività da sè stesso: egli non ha che la certezza di sè, ma questa certezza diventa espansione del pensiero in sè stesso; il pensiero dice: ciò che penso, *deve* essere: il *sapere* diventa *volere*; la ragione teoretica diventa ragione pratica (2). Tale è l'origine de' postulati Kantiani; i quali sono una fede, che nasce dalla persuasione scientifica della impossibilità del conoscere. Ora ciò che manca in Gioberti è appunto questa base scientifica della fede. Egli confonde due cose ben diverse, cioè la universalità soggettiva (se pure questa universalità esiste) della credenza in qualcosa d'incomprensibile colla oggettività di questa credenza; e fa come coloro che tengono per una prova filosofica dell' esistenza di Dio il consenso universale delle nazioni. Come in questa prova non

(1) *Ibid.* pag. 59-60 e segg.

(2) Cfr. Il mio scritto sulla *dottrina di Socrate* del prof. Bertini. *Riv. Contemp.* vol. 8 pag. 109, seg.

si tratta di esporre la certezza soggettiva della esistenza di Dio, ma la necessità che ad una tale certezza corrisponda qualcosa di oggettivo e reale, così nella prova della sovrintelligenza si tratterebbe di dimostrare che la fede in qualcosa d'incomprensibile non è una illusione che lo spirito fa a sè stesso. E se fosse realmente un'illusione? Se ciò che il senso comune dichiara inconoscibile, la filosofia già lo conoscesse o fosse capace di conoscerlo, e il cosiddetto sovrintelligibile non fosse altro che un prodotto necessario della fantasia? Kant ha parlato d' una illusione necessaria della ragione, la quale crede naturalmente di conoscere ciò che non può conoscere, cioè quegli stessi oggetti che la costituiscono come ragione. Perchè non sarebbe possibile l'illusione opposta, cioè la credenza di non poter conoscere ciò che già si conosce e oltre il quale non vi ha nulla? Come la fantasia non può fissare i limiti dello spazio, così potrebbe darsi che imaginasse un sapere oltre il sapere, e quando pure conoscesse ciò che Gioberti chiama la essenza recondita delle cose, non si appagasse e andasse in cerca d' una essenza anche più recondita, e così all' infinito. Solo la scienza può risolvere tali quistioni, e decidere se l' imaginazione ha come facoltà filosofica lo stesso dritto che le compete come facoltà estetica; appellarne al senso comune è almeno una petizione di principio. (1)

(1) Gioberti non dubita di asserire che molte tracce del sovrintelligibile si trovano nei sistemi degli antichi, non escluso Platone ed Aristotile. *Introduz.* vol. III, pag. 355 e 575. Chi conosce il carattere e lo sviluppo della filosofia greca non so quanta fede possa prestare a tale asserzione, giacchè l'Idea del sovrintelligibile è estranea e contraria a tutta la filosofia socratica e presuppone lo scetticismo posteriore; essa si mostra la prima volta ne' sistemi alessandrini. Platone deve avere ammesso il sovrintelligibile per due ragioni: 1. perchè considerava come inconoscibile la materia prima (l'essenza impenetrabile de' corpi secondo Gioberti); 2. perchè accenna in alcuni luoghi all'incomprensibilità di Dio... Ora sono due cose ben diverse il dire, che i concetti platonici della materia e di Dio non sono ben chiari e determinati, e il dire che Platone teneva la materia e Dio per sovrintelligibili. La prima cosa è vera, quanto è falsa la seconda. Si sa che per Platone conoscibilità e realtà sono tutt'uno; di maniera che ciò che si può conoscere, *è*, e ciò che non si può conoscere

Ciò che vi ha di vero in questa dottrina di Gioberti è la determinazione della sovrintelligenza come una facoltà speciale, distinta e superiore a ciò che dicesi comunemente intelletto o intendimento; il suo errore consiste nel credere che questa facoltà sia vuota, senza oggetto, e ci faccia conoscere solo l'esistenza e non già la natura dell'oggetto stesso. Questa differenza è quella stessa che fanno i filosofi dopo Kant tra lo intendimento e la ragione, e che poi si riduce a niente quando si tiene la ragione per una facoltà vuota; come tale essa non è altro che lo stesso intendimento. Gioberti, che nella *Teorica del Sovrannaturale* (1) distingue solo la sensibilità e l'intelletto e contrappone a queste due facoltà la sovrintelligenza, nell'*Introduzione* (2) fa una nuova distinzione nell'intelletto, cioè intelletto propriamente detto e ragione; questa apprende l'intelligibile assoluto, e quello il relativo; e la sovrintelligenza ci suggerisce un oggetto, che deve essere non solo sovrasensibile e sovrintelligibile, ma sovrarazionale; di maniera che si hanno così quattro facoltà o gradi dell'attività conoscitiva, cioè il senso che ha il suo limite nell'intelletto, l'intelletto che ha il suo limite nella ragione, la ragione che ha il suo limite nella sovraragione, e finalmente questa stessa che è semplice limite e niente altro (3). È evidente che la cri-

non è, e il grado di realtà d'una cosa è conforme a quello della sua conoscibilità; l'ente assoluto è assolutamente conoscibile, l'assoluto non ente è assolutamente inconoscibile. Quest'ultimo è la materia. Ora che ha che fare la inconoscibilità della materia, che equivale al non essere, colla sovrintelligibilità che è la parte più riposta dell'essere? Vedremo che per Giob. il sovrintelligibile ha un doppio significato; ora significa quello che vi ha di più vero e ideale, ora quello che vi ha di più infimo nella scala della verità e della realtà: Dio, e la materia come determinazione individualissima delle cose corporee. Cfr. Zeller *Fil. d. Greci.* 2, ediz. Parte seconda, Divis. 1ª pag. 412 seg. e 457 segg.— Quanto ad Aristotile, credo non ci sia bisogno di parlarne. — In una *nota* dell'*Introd.* III, 549 Giob. cita Ritter. V., contro, Zeller, op. cit. Part. II, Divis. 2ª, pag. 115.

(1) L. c.

(2) Vol. III, pag. 347.

(3) *Introduz.*, vol. III, 358: « Facoltà superiore e sovrarazionale ».

tica di una tal divisione dipende in gran parte dalla determinazione del concetto dell' intelligibile assoluto e del relativo. Si vedrà che ciò che Gioberti chiama intelligibile asssoluto in opposizione al relativo e al sovrintelligibile non è altro che lo stesso relativo : e quindi la così detta ragione è lo stesso intendimento , e solo la sovrintelligenza è propriamente la ragione; e però negando un contenuto alla sovrintelligenza , si riduce la ragione a una vuota facoltà. Kant fa così. Dopo aver distinto profondamente dall'intendimento come facoltà dell'intelligibile relativo la ragione come facoltà dell'assoluto, finisce col negare a questa ogni realtà oggettiva (1).

La necessità della distinzione della sovrintelligenza (ragione) dall'intendimento si fonda nella natura stessa dello spirito. Lo spirito *è* limitato (come intendimento), e (come ragione) *sa* di essere limitato, e questo sapere equivale a superare realmente il proprio limite; e però quel grado dell' attività dello spirito che corrisponde alla coscienza del limite non può essere lo stesso grado che corrisponde al limite come tale , come non ancora saputo. Così se l'intendimento è l'attività delle categorie come determinazioni opposte ed isolate del pensiero e perciò finite , la ragione è l' attività che comprende questo limite e lo risolve nella unità assoluta delle determinazioni. L'errore di coloro che negano questa distinzione è di credere che la coscienza del limite non sia altro che una con-

(1) Per Giob. la *relatività* consiste nella divisione o spezzamento dell'Idea. D'altra parte egli chiama intelligibili assoluti l' Ente e le determinazioni dell'Ente, e relativi l'esistente e le determinazioni dell'esistente (*Introduz.* vol. II, origine delle idee). Ora l' Ente stesso e le sue determinazioni noi le apprendiamo senza nesso, spezzate , ec.; e il sovrintelligibile è appunto il nesso. Dunque l' intelligibile assoluto , come è appreso da noi , non è altro che il relativo. — Cfr. *Introduz.* vol. III , 356-357 : « Il sovrintelligibile è l'Ente, come inescogitabile, e posto nell' atto assolutamente primo. L'intelligibile è l'Ente nell'atto secondo ed *estrinseco* , che svela in parte allo spirito il sovrintelligibile assoluto, cioè l' Ente nell' atto primo intrinseco ed immanente ». Cfr. *Ibid.*, pag. 363 : Sovrintelligibile = essenza = infinito ; Intelligibile = Ente = finito. — Cfr. anche pag. 360-1.

ferma del limite stesso, e però se lo spirito come limitato è intendimento, tale e non altro debba essere anche come coscienza del limite o come ragione. Ma posto anche che la coscienza del limite non sia altro che il limite stesso come confermato e non superato, non si può negare che altro è essere limitato senza saperlo, altro è sapere di essere limitato; e perciò l'intendimento che sa il proprio limite non è più quello stesso che nol sapeva; il che vuol dire che non è più semplice intendimento, ma altro. Gioberti ha dunque ragione contro i rosminiani, pei quali lo spirito, in quanto coscienza del proprio limite come intendimento, è lo stesso intendimento (1). Ma quest' altro, che lo spirito deve essere per avere una tal coscienza, non è una forma del sapere, inferiore all' intendimento, cioè il senso (2); giacchè come semplice senso e intendimento lo spirito non può conoscere altro limite in sè stesso, che quello della certezza sensibile; per conoscersi limitato come intendimento deve essere più che semplice senso e intendimento. Il che, espresso nella sua vera forma, vuol dire che per sapersi finito lo spirito deve avere in sè l' idea dell'infinito. Ora che altro è questa idea se non l'infinità stessa dello spirito, cioè la ragione? Quando si parla della finità dello spirito come di un limite fisso e insuperabile non si bada a questa contradizione: come può un ente essenzialmente finito sapere di essere finito? come può pensare l'infinito? Questo pensiero è già in sè, come ho osservato, la risoluzione del limite.

Ciò è vero, si dice; il pensiero dell'infinito è un grado della attività dello spirito, distinto e superiore al semplice pensiero del finito, e in tal senso lo spirito può dirsi infinito: ma questa infinità è solo formale, giacchè ci rivela solo l'esistenza e non la natura dell'infinito. E però, posto anche che il limite in quanto saputo concerna solo l' intendimento, e non questo sapere stesso, il quale intanto non ha limite e così è infinito:

(1) *Introduz.*, vol. III, pag. 550 segg. Cfr. *Ibid.* pag. 345: « Che l' intelligenza ci faccia presentire e subodorare ciò che la *supera*, ripugna.

(2) Cfr. *Teorica*, vol. II, pag. 57.

bisogna pur confessare che tale infinità o risoluzione del limite non è niente di positivo, ma semplice movimento nel vuoto; e se si vuole afferrare qualcosa di concreto e determinato bisogna di nuovo essere soggetto al limite e contentarsi di comprendere l' infinito finitamente. Tale è la conchiusione di Gioberti: l'infinità dello spirito non è che una conferma della sua finità, perchè consiste solo nel sapere che ci è il vero infinito, non come oggetto conoscibile, ma come semplice limite del conoscere (1).

Questa infinita vacuità è una contradizione, e come tale la determina lo stesso Gioberti. Infatti le altre *potenze* (senso, intelletto, ragione) vengono così appellate, perchè hanno virtù di afferrare il loro oggetto; e la sovrintelligenza è impotente ad apprenderlo e consiste essenzialmente in tale *impotenza*. Ogni altra facoltà entra in comunicazione coll' oggetto suo proprio, che la compie in certa maniera e concorre a formarla; e nella sovrintelligenza nè l'oggetto può operare sullo spirito nè lo spirito riverberare sopra l'oggetto apprendendolo; giacchè altrimenti l'incomprensibile non sarebbe tale e si confonderebbe col suo contrario (2). Perciò in essa manca da un lato l'oggetto pensabile, e dall'altro vi ha insufficienza assoluta. E nondimeno nè il suo oggetto è un mero niente, nè essa è semplicemente una impotenza; perchè l'oggetto è ammesso da tutti, e la sovrintelligenza sappiamo di averla. Tutte le altre facoltà sono subbiettive ed obbiettive insieme, perchè l'oggetto loro concorre ad attuarle; laddove la sovrintelligenza è una facoltà schiettamente subbiettiva, che si attua senza il concorso del suo oggetto, e non dipende in nessun modo dalla

(1) La ragione ci dà l'intelligibile; la sovrintelligenza ce lo fa conoscere come limitato, imperfetto e lontano dall' abbracciare tutto l' Ente. *Introduz.*, vol. III, pag. 548 — Il sovrintelligibile è il limite dell' intelligibile umano. Il quale essendo limitato, creato, contingente, non può essere assolutamente positivo, ma dee racchiudere più o meno del negativo, cioè accoppiarsi al sovrintelligibile. *Ibid.*

(2) E viceversa a pag. 345, *Introduz.* vol. III, Giob. chiama il sovrintelligibile il *maggior contrario* dell'intelligibile.

azione di questo sul nostro spirito, ma semplicemente dalla natura e dalla esplicazione interiore del soggetto. E nondimeno l'oggetto ci è indubitatamente; perchè, dove le altre facoltà sono l' opera dell' oggetto loro e perciò lo presuppongono, al contrario l'oggetto della sovrintelligenza è opera della facoltà medesima e viene da essa somministrato. Se l'intelligibile crea l' intuito razionale, la sovrintelligenza crea il sovrintelligibile (1). Così la sovrintelligenza è rappresentata da un lato come una facoltà, che è assoluta impotenza; e dall' altro questa impotenza si converte in assoluta potenza, perchè dove le così dette facoltà positive presuppongono come dato l' oggetto, la sovrintelligenza ha tale virtù da produrlo da sè stessa; la pura soggettività diventa oggettività assoluta. Il che vuol dire, che lo spirito come sovrintelligenza, supera realmente il proprio limite ed è realmente infinito; perchè altrimenti la produzione del proprio oggetto infinito sarebbe una mera illusione. Il concetto di produzione oggettiva dell'infinito è incompatibile con quello di limite insuperabile e d' infinità vuota. — È facile riconoscere in questa produttività oggettiva il carattere che distingue la ragione pratica Kantiana dalla teoretica. —

Questa contradizione propria della sovrintelligenza è risoluta nel modo seguente: — L'uomo ha di sè stesso un sentimento universale, che abbraccia tutto il suo animo e comprende anco le potenze che vi son complicate, prima che vengano a stato di perfetta esplicazione (2). Una potenza non sentita assolutamente involge contradizione; giacchè il sentimento della potenza è inseparabile dalla natura dell' anima considerata come forza esplicantesi. E però ciascuno individuo non solo ha coscienza delle sue intellezioni attuali, ma è anche consapevole che una buona parte della sua potenza intellettiva non è ancora passata in esercizio; che ad ogni atto dello spirito si accoppia una potenza conoscitiva, superiore alla cognizione che egli ha in effetto; che la potenza implicita d' inten-

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 347-8.

(2) *Introduz.* vol. III, pag. 349. Confuso sentore; oscuro presentimento; apprendere quasi in nube e confusamente.

dere, che in noi sentiamo, sovrasta alla potenza esplicata; ec. ec. In questa consapevolezza ha radice la sovrintelligenza. Ora siccome l'intendere presuppone un oggetto intelligibile, la potenza d' intendere arguisce un oggetto suscettivo d' intelligibilità : e se corre dal canto nostro la possibilità di più conoscere, dee trovarsi nell'oggetto una conoscibilità più estesa di quella che ci è manifesta ; quindi da quella parte della forza intellettiva , non ancora attuata , si deduce l' esistenza di un oggetto proporzionato e di un sovrintelligibile oggettivo. Così la concomitanza del sovrintelligibile coll'intelligibile nella cognizione ideale non è altro che l' effetto di quella coscienza della maggioranza della potenza sull'atto. Questa maggioranza poi non è solo estensiva , ma anche logica , in quanto che la potenza è il principio dell' atto, e non viceversa. Accoppiando dunque la prima colla seconda e trasportandola nell' oggetto , anzi immedesimandola, come ci è forza, coll'infinità oggettiva dell'Idea, ne conchiudiamo ancora la maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull'intelligibile; cioè che il sovrintelligibile non solo è più ampio assai dell'intelligibile, ma costituisce il principio logico di esso. Il sovrintelligibile, considerato in questo doppio rispetto verso l'intelligibile, è ciò che dicesi *essenza*, cioè l'inconoscibile della cosa (1).

Credo che, salvo la conchiusione sulla inconoscibilità della essenza, non si possa esprimere meglio la infinità dello spirito. Qui lo spirito è rappresentato come una potenza infinita , e la sua vita come lo sviluppo o l'attuazione continua di questa potenza. Egli non è potenza vana , ma reale ; e si esplica per principio interno , è esplicazione di sè stesso per sè stesso, sebbene non possa operare senza le condizioni richieste esternamente. Lo spirito , in quanto risulta nel tempo dalla natura, la presuppone (2). Egli è potenza infinita, senza limite, perchè considerato in sè o nella sua essenza è la possibilità di conoscere tutto il conoscibile; il limite non concerne la potenza , ma soltanto l' atto particolare di essa , e però quanto

(1) *Introduz.*, vol. III, pag. 350-354.
(2) Cfr. l. c. pag. 351.

alla potenza non vi ha differenza di intelligibile e di sovrintelligibile; la potenza come tale adegua tutto l'intelligibile assolutamente, e di là del suo limite, se così si può dire, non vi ha nulla. Non è infinità vuota, ma concretamente attiva; perchè non si appaga di una forma o determinazione particolare, ma avendo la coscienza che questa è finita in quanto non agguaglia tutta la potenza, la supera e si attua sempre in una forma più perfetta; per modo che ciò che si tiene per segno infallibile della sua finita natura, cioè la coscienza del proprio limite, è l'atto stesso della sua infinità. Egli è sovrintelligenza, in quanto è infinito. Ciò che si dice il sovrintelligibile o l'inconoscibile non è niente d'assoluto, cioè il limite tra l'intelligibile e il sovrintelligibile non è fisso e invincibile, ma si muta e rimuove continuamente; il sovrintelligibile non è che l'essenza stessa dello spirito non ancora attuata, e va sempre diminuendo e diventa intelligibile, a mano a mano che la essenza si attua (1); la sovrintelligibilità consiste nella implicazione, l'intelligibilità nella esplicazione. Laonde, non che essere l'uno il maggior contrario dell'altro (2), l'intelligibile e il sovrintelligibile non hanno tra loro altra differenza che quella dell'atto e della potenza. E però ciò che limita lo spirito in una forma particolare della sua attuazione non è qualcosa di estraneo e di superiore alla sua natura, ma è egli stesso che come attività infinita si limita da sè; il suo limite è determinazione di sè stesso. Egli si limita per attuarsi, di maniera che il limite non è difetto o perdita, ma momento e contenuto della sua infinità; è difetto solo in quanto è fissato come limite. Questa intimità o relazione assoluta dello spirito verso sè stesso — relazione in cui consiste la vera infinità — è la base di tutto il ragionamento di Gioberti per mostrare l'oggettività del sovrintelligibile. Egli non può concepire una potenza superiore a quella dello spirito, e immedesima la maggioranza estensiva e logica di questa sull'atto colla infinità oggettiva dell'Idea. L'equivoco, che può aver

(1) Cfr. *Riforma, fil. d. Riv. e Prol. passim.*
(2) V. sopra.

luogo quanto a questo rapporto della potenza e dell' atto, nasce dall'astrazione che separa la potenza e l' atto e li considera come due termini, e ciascuno per sè. Ciò che è superiore all'atto, o dirò meglio ad un atto particolare, non è la potenza come tale ed opposta all' atto, cioè la possibilità pura; ma sì la potenza assolutamente attuata, l' atto che presuppone e contiene in sè come momenti tutti gli atti particolari, cioè l' identità perfetta dell' atto e della potenza. Ogni atto particolare è anzi superiore alla potenza come possibilità astratta, perchè esso è la potenza stessa in una forma concreta e come possibilità immediata di una forma più perfetta. Non bisogna immaginare qua l'atto e là la potenza, per modo che l'atto particolare non sia altro che una particolarità senza niente d'universale, e la potenza rimanga fuori di esso. L'atto è al contrario la verità della potenza. Gioberti stesso chiama la potenza atto iniziale (1). Il che se da un lato significa che la potenza non è una *mera astrattezza*, che l'astratto come astratto non esiste, dall'altro equivale a dire che il minimo grado di realtà e quindi di verità corrisponde alla potenza. Quindi ciò che si chiama l'essenza o l'inconoscibile — che in realtà non è altro se non il puro conoscibile senza l'atto della cognizione (2) — e si oppone all'atto come qualcosa di più perfetto, preso per sè è piuttosto inferiore alla cognizione attuale. Come l'atto, qualunque sia il grado di sua realtà, è sempre la verità della potenza, così la cognizione è la verità del conoscibile e il fenomeno la verità dell'essenza.—Si vedrà, che Gioberti ha come due concetti opposti della verità, e si attiene quando all'uno e quando all'altro. Ora la verità o l'assoluto principio è il semplice cominciamento, la pura potenza, l'essenza occulta e non ancora manifestata (la sostanza); ora è la perfetta manifestazione dell'essenza, l'assoluto risultato, o dirò meglio l'identità e coincidenza assoluta del principio e del fine (lo spirito).—Questa opposizione corrisponde a quella del metodo e del principio del sistema.

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 350 e *passim.*

(2) In verità, il puro conoscibile senza l'*atto* della cognizione non *ci* è nemmeno.

Questo concetto della sovrintelligenza, che è il più vivo segno della infinità dello spirito, riceve da Gioberti stesso un temperamento nella distinzione tra la vita terrena e la celeste. Il qual temperamento poi è reale o solo apparente, secondo il senso che si dà a questa distinzione. Se per l'altra vita s'intende una vita assolutamente diversa da questa e *dopo* questa, un'epoca senza tempo che *succede* al tempo, si avrà due specie di sovrintelligenza (e quindi di sovrintelligibile), cioè di potenza conoscitiva non esplicata; l'una relativa, che si attua in questa vita, e l'altra assoluta che si attuerà solo nell'altra. Nella vita presente, per lo spirito che si trova in un dato grado della sua esplicazione i gradi seguenti e superiori sono un sovrintelligibile relativo, che diverrà intelligibile nel corso del tempo; ma il grado a cui egli salirà nella vita avvenire è un sovrintelligibile assoluto rispetto a tutta la vita di quaggiù; alla differenza intrinseca delle due vite corrisponde quella de' due sovrintelligibili; e giacchè il primo non è altro che lo stesso intelligibile, si ha ragione di affermare che l'uno è il *maggior contrario dell'altro*. Se all'opposto per vita celeste s'intende una vita non fuori e dopo la presente, ma *coeva* a questa, sebbene distinta dalla sua apparenza e caducità, scomparirà ogni differenza tra sovrintelligibile e intelligibile, e questo non sarà altro che l'atto continuo e immanente di quello; il sovrintelligibile sarà lo stesso razionale. Questi due significati della vita celeste e quindi del sovrintelligibile si trovano egualmente in Gioberti; il primo prevale nelle prime sue Opere, il secondo generalmente nelle Opere postume, e, ciò che più importa, come polemica contro il primo. Ciò che in quelle apparisce solo come germe e coesiste tranquillamente e senza lotta colla determinazione opposta, in queste la nega espressamente e tende a prendere una forma propria e speculativa. Così in quel luogo stesso della *Introduzione*, che contiene il concetto della infinità dello spirito come base di tutta la deduzione della sovrintelligenza, questa è definita il *sentimento della virtù intellettiva non esplicabile nel corso del tempo, cioè negli ordini presenti, e innanzi all'esito del secondo ciclo creativo*, cioè

prima della vita futura; e si afferma, « che questa virtù intellettiva, quaggiù infeconda, è intrinsecamente diversa da quella che si attua di mano in mano sulla terra, e il suo compimento avvenire non è già una semplice ampliazione della nostra apprensiva, ma una conoscenza di un altro genere; e quindi il sovrintelligibile non è una amplificazione dell' intelligibile, la quale si vantaggi soltanto di estensione e di gradi, ma una entità oggettiva del vero ideale affatto diversa da quella, che alla nostra apprensione soggiace; che la sua idea rampolla dal sentimento oscuro e profondo di poter conoscere e godere, non solo più largamente, ma altramente, che non si conosce e non si gode in questa vita (1) ». Qui la vita celeste, la vita della verità e della beatitudine, è rappresentata come un puro avvenire, come uno stato che *sarà*, ma non *è*.

Una tal maniera di definire il sovrintelligibile, la quale corrisponde alla rappresentazione volgare della vita beata, si fonda dunque nel *presupposto*, che « la potenza dell'intendere non può esplicarsi perfettamente quaggiù, ancorchè si supponesse un corso infinito di generazioni; perchè la nostra *condizione organica*, imprigionando il pensiero tra certi limiti, non lo consente » (2). Per rendere accettabile questa dottrina, Gioberti avrebbe dovuto provare che l'organismo è d'impedimento e non piuttosto condizione necessaria allo sviluppo della potenza intellettiva. Questa prova manca; e se ci fosse, non so quanto si accorderebbe col principio del sistema. Se il secondo ciclo — cioè il ritorno dell'esistente all' Ente — il cui esito è appunto la vita beata o la perfetta esplicazione della potenza umana, presuppone necessariamente il primo, cioè

(1) Pag. 351-353. Cfr. anche *Teorica*, vol. II, pag. 65: « Cotale oggetto (il sovrintelligibile) non si trova negli ordini presenti...; oggetto impossibile ad ottenere quaggiù...; alla cui contemplazione indarno aspira quaggiù il nostro intelletto ». La sovrintelligenza è « un anello che lega la vita presente colla futura, lo stato mondiale dell' uomo colla sua condizione estramondana; è un pronostico dell'avvenire e una salda prova della (beata) immortalità che attende gli animi virtuosi e loro promette un'aumentazione indefinita di scienza (e di godimento) ».

(2) *Introduz.* vol. III, pag. 351.

la creazione dell'esistente; e se lo spirito in quanto semplicemente creato nel primo ciclo è l'anima puramente naturale e però dipendente dalla sua condizione organica: non è facile vedere perchè questa condizione debba essere un ostacolo alla vera realtà dello spirito. Sarebbe lo stesso che dire: il primo ciclo essere d'impedimento all'esistenza e al compimento del secondo. Se la potenza ci è e non è possibile che come natura organica, per qual ragione non può aversi l'atto perfetto senza la distruzione di questa natura? Altro è dire che la natura deve risolversi, cioè che lo spirito non deve esser solo natura; altro è dire che la natura deve essere distrutta, perchè lo spirito sia vero spirito. Un atto, che non è lo sviluppo necessario e dialettico della potenza, e presuppone, non già la semplice risoluzione, ma la distruzione della condizione originaria della potenza, un tal atto è estraneo alla potenza, e la potenza considerata rispetto ad esso è potenza vana (1). Nè giova rispondere: la potenza non è vana, perchè si attua; solamente si attua non quaggiù, ma nell'altra vita. Giacchè questa risposta si fonda nella opposizione assoluta delle due vite, e però riproduce in altra forma lo stesso inconveniente. Oltre di che, se a chi domanda: come è possibile che l'esistenza del sovrintelligibile non renda vana la potenza? si risponde col presupposto dell'altra vita, cioè si prova l'esistenza del sovrintelligibile con questo presupposto: a chi domandasse la prova dell'esistenza dell'altra vita, si risponderebbe col presupporre l'esistenza del sovrintelligibile (2). — Lo sbaglio in questa maniera d'intendere il sovrintelligibile è di rappresentarsi il *fine* del secondo ciclo (il compimento dell'esplicazione e il passaggio perfetto dall'esistenza potenziale all'esistenza attuale) (3), come un punto nel tempo, come un ultimo che è solamente ultimo, come qualcosa che *sottentra* al tempo (4), ecc.; e quindi la vita dal-

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 66-7.

(2) *Ibid.*, pag. 65 già cit.: « La sovrintelligenza è una salda prova della immortalità che attende gli animi virtuosi, ec. » Cfr. la nota XXXIII della stessa pag.

(3) *Introduz.* vol. III, pag. 351.

(4) *Ibid.*

lo spirito come una progressione all' infinito, come un falso infinito, come una perfezione che non *è*, ma solo *deve* essere.

L'esame di questa rappresentazione e quindi una critica compiuta della teorica della sovrintelligenza può aver luogo solo nella esposizione della teorica dello spirito e specialmente della palingenesia. Vedremo che per lo stesso Gioberti, quando esprime il suo pensiero in una forma schiettamente speculativa e senza l'ombra della rappresentazione, la vita eterna non è un di là: l'atto perfetto non un avvenire soltanto, ma un presente e un avvenire; e in questa unità del presente e dell'avvenire, in questo continuo presente, consiste la vera immanenza, il vero progresso. Il progresso, in cui l'atto è sempre un futuro, è assurdo. Vedremo, che identificando, come si dice, la terra e il cielo, cioè negando la loro opposizione e successione, egli è costretto ad ammettere un progresso nella stessa immanenza, che prima si raffigurava come immutabilità assoluta (1).

Dalle cose dette è evidente, che la soluzione de' tre problemi che nascono dalla dottrina di Gioberti su' limiti del sapere, cioè della possibilità della sovrintelligenza, del significato del limite, e della relazione e conciliazione della sovrintelligenza e del limite nella unità dello spirito, ha per base il concetto dello spirito come *sviluppo*, o come infinita mediazione di sè con sè stesso (2).

Terminerò questa esposizione col notare due punti, che ho già accennato e che saranno vie più chiari nel progresso dell'opera. Il primo è la contradizione fondamentale del sistema, espressa nella dottrina del sovrintelligibile o de' limiti del sapere; il secondo è la negazione della ragione.

L'intuito è per Gioberti, come abbiamo veduto, la semplice *potenza* del conoscere, sebbene riponendo il criterio della verità nella semplice immediatezza lo consideri nel fatto come una vera cognizione. Tutto il sapere umano dall'infimo sino al più alto grado non è che la esplicazione di tale potenza;

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 322.
(2) Cfr. La mia *Introduz.* già cit. Lez. VI. e Lez. IX.

ed è finito, in quanto la potenza non è immediatamente atto, ma condizione dell'atto è il divenire, cioè la stessa esplicazione. Ora Gioberti concepisce in due modi opposti la potenza intuitiva. Secondo il primo la potenza come tale è finita, di maniera che esplicandosi naturalmente per sè stessa non può anche come perfetto atto superare un certo limite (1). Secondo l'altro modo la potenza è in sè infinita, e il limite non concerne che i momenti diversi e successivi della esplicazione; talmente che l'ultimo grado dello sviluppo sarebbe veramente infinito se non fosse il risultato del divenire (2). Gioberti (e pure non sempre, come vedremo) crede il divenire o la mediazione inconciliabile colla vera infinità; senza riflettere, che il divenire se non è la stessa attività creativa nel suo doppio ciclo, è al certo momento essenziale di questa attività. Al primo modo corrisponde il sovrintelligibile come limite fisso e insuperabile della conoscenza. L'Idea è rappresentata come un essere che ha due facce; l'una è la vera, e l'altra, se non è falsa, non è propriamente vera. Lo spirito come intuito non vede che la seconda, cioè l'intelligibile; la prima o il sovrintelligibile, lo spirito non la vede affatto. Ora, se l' intuito è la potenza del conoscere e tutta la conoscenza non è che l'esplicazione dell'intuito, in questa esplicazione non può mai cadere il lato vero ed occulto dell'Idea; lo spirito si aggira sempre come in un cerchio magico, da cui non ha la forza di uscire; crede di possedere il vero, e non fa che abbracciare la nuvola per Giunone. Qui lo spirito non è altro che un essere finito, assolutamente finito; è come il *modo* nello Spinozismo; e si direbbe che Dio creandolo e donandogli la facoltà di conoscere si sia voluto burlare di lui, se in questo sistema Dio avesse intelligenza e volere. La sovrintelligenza, che gli viene attribuita, è in contradizione colla sua natura; egli non può sapere che vi ha qualche cosa di superiore alla sua facoltà conoscitiva, perchè questo sapere importerebbe una potenza mag-

(1) Cfr. *Introduz.* vol. II, pag. 9-10; *Teorica*, vol. I, pag. 239.

(2) *Proleg.* 426: Cfr. anche 392. *Teorica*, vol. I, pag. 256-7; *Prot.*, *passim.*

giore di quella che egli ha in effetto; una potenza limitata, che esplicandosi giunge a sapere di essere limitata, è potenzialmente maggiore di sè stessa, cioè non più limitata come potenza. E però quando si parla di ritorno dello spirito a Dio e s'identifica il ritorno coll'esplicazione della potenza, questo è un concetto *aggiunto* estrinsecamente e che non ha alcun nesso necessario colla natura della potenza stessa; l' esplicazione è semplice esplicazione e niente altro; una divisione di quello che è originalmente indiviso, un mostrarsi successivo delle parti in luogo del tutto, una estensione superficiale della profondità primitiva, una specie di emanazione; la potenza dà quello che può dare; essa è finita, e la sua attuazione non è che la conferma della sua finità. La vita dello spirito è qui come quella degli esseri organici; quando il germe si è sviluppato ed è divenuto fiore, non gli resta a far altro che ridiventar germe e cominciare da capo. Similmente e per la stessa ragione è una giunta estrinseca la vita oltramondana, nella quale deve manifestarsi il lato occulto dell' Idea; giacchè questa rivelazione non è contenuta potenzialmente nello spirito: è un atto che supera il limite della potenza e quindi non può aver radice in essa. Questo limite rende impossibile ogni continuità tra le due vite, e però la vita futura e la sua anticipazione nella presente mediante le così dette analogie rivelate apparisce come qualcosa d'arbitrario ed inesplicabile. — Ciò che contradice a questo modo d' intendere la potenza conoscitiva è la natura stessa del conoscere. Chi *sente* solamente, è limitato e non sa di essere limitato. La *conoscenza* al contrario implica necessariamente la coscienza del proprio limite; e in ciò consiste la universalità o infinità propria del pensiero. Questa coscienza è incompatibile col limite della potenza, e però una potenza conoscitiva finita è una vera *contradictio in adjecto*. Il passare dunque che fa Gioberti dall'uno all'altro modo non è una semplice mutazione, ma una necessità dialettica; la quale risulta non solo dal principio del sistema, ma dal concetto stesso del conoscere. Questo principio e questo concetto sono qui in perfetta armonia. A prima vista si crede

che essendo lo spirito finito nella conoscenza (o dirò meglio, essendo la finità un momento dello spirito), tale deve essere anche la potenza conoscitiva; ma poi si comprende che con una tal potenza sarebbe impossibile la cognizione, e quindi la stessa finità dell'atto conoscitivo apparisce come un semplice momento del sapere e non già come tutto il sapere.— Al concetto della potenza come infinita corrisponde il sovrintelligibile, non più come limite fisso e insuperabile, ma come una oscurità che diminuisce e si dirada continuamente nella stessa vita presente; e non per sussidii estrinsechi ed arbitrarii, ma per virtù propria ed originaria dello spirito. La vita dello spirito è rappresentata come una continua rivelazione, come una perpetua e sempre crescente diffusione di luce, che scaturisce dalla sua intima essenza; rivelazione ed esplicazione della potenza per sè stessa, è tutt'uno. Qui l'Idea come oggetto dell'intuito originario non ha più due facce, l'una chiara e l'altra oscura, ma una sola; giacchè se l'apprensione intuitiva e originaria dell'Idea è la potenza stessa del conoscere, e questa potenza è infinita, l'intuito deve apprendere originalmente *tutta* l'Idea assolutamente; la potenza è potenza di tutto lo intelligibile senza distinzione d'intelligibile e di sovrintelligibile; se vi fosse qualcosa di sovrintelligibile rispetto all'intuito, questo non sarebbe più potenza infinita, ma avrebbe un limite nel sovrintelligibile. O per parlare con più verità, consistendo il sovrintelligibile nella implicazione dell'intelligibile e diminuendo a misura che l'implicito diventa esplicito, il vero lato oscuro dell'Idea, cioè il vero sovrintelligibile, senza distinzione di chiaro e di oscuro, è l'Idea stessa in quanto è presente all'intuito originario: giacchè l'intuito come pura potenza è massima implicazione, e quindi oscurità perfetta. Così Gioberti ha ragione di negare ogni coscienza (attuale) all'intuito. Quindi tutta la differenza tra sovrintelligibile e intelligibile si riduce a quella tra implicazione ed esplicazione, tra potenza ed atto. Il sovrintelligibile come limite assoluto del sapere, come qualcosa di assolutamente *inconoscibile* alla mente umana, non ha senso se non quando si presuppone finita la potenza conoscitiva.

Ma in che consiste questo inconoscibile? Gioberti, mentre dice di non poterlo sapere (1) (infatti se lo spirito fosse assolutamente finito, non che questo, non potrebbe sapere neanche la esistenza dell'inconoscibile), dichiara tuttavia che esso è l'*essenza* (reale) dell'Ente (2), e che l'essenza dell'Ente è l'unità oggettiva semplicissima, non vuota, ma piena e concreta, dei concetti razionali (3). Ora la ragione per cui noi non possiamo conoscere questa unità, è l'essere creaturale dello spirito. Lo spirito essendo una creatura, è costretto a travasare in Dio una qualità sua propria, cioè la circoscrizione, e non può apprendere l'infinito altro che finitamente. Questo limite che accompagna quaggiù l'apprensione dell'infinito consiste appunto nel dividere ciò che è più indivisibile, nel separare ciò che è più inseparabile, cioè nel percepire gli attributi (dell'Ente, cioè i concetti razionali) e non l'essenza (l'unità) (4); e la creazione non è altro che la divisione o la moltiplicazione dell'Idea una e infinita (5). — Questo concetto della creazione è vero, se per creazione s'intende l'attività divina solo nel primo ciclo, cioè la esistenza della natura. Ma l'essenza e il significato dello spirito non consiste appunto nel superare il limite naturale e ricomporre l'unità dell'Idea? nel risolvere la circoscrizione che dipende dall'essere egli una creatura? Se tale non fosse l'essenza dello spirito, il secondo ciclo sarebbe inutile. — Oltre di che Gioberti, ammesso una volta che l'essenza è l'unità delle determinazioni razionali, per dimostrare la inconoscibilità dell'essenza avrebbe dovuto provare che la ragione umana non può realmente arrivare a tale unità. Se altri avesse mostrato col fatto il contrario, e che la razionalità del sapere consiste unicamente nella conoscenza di

(1) Cfr. *Introduz.* vol. III, pag. 352.

(2) *Teorica*, vol. II, pag. 59, segg. *Introduz.* vol. II, *passim* e III, *passim*; e anche nelle Opere postume.

(3) *Introduz.* vol. II, pag. 213, 219: « Se noi conoscessimo l'essenza divina, i varii concetti razionali si riunirebbero in un sol concetto semplicissimo ». *Teorica*. vol. I, pag. 240. E *passim* nelle altre Opere.

(4) *Teorica*, vol. I, pag. 239 e altrove *passim*.

(5) *Ibid.* 243 e seg. E in altre Opere, specialmente nella *Protologia*.

questa unità; che tale e non altro è lo scopo di ogni filosofia speculativa, si potrebbe più negare la conoscibilità dell'essenza? Gioberti procede qui come in altri casi difficili, appoggiando un presupposto ad un altro presupposto e viceversa. A chi gli domanda: perchè non conosciamo la essenza? risponde: perchè noi non possiamo apprendere l'unità de' concetti razionali (1). E a chi gli domanda: perchè apprendiamo l'Idea divisa e non unita? risponde: perchè non possiamo apprendere la essenza (2). Identificando l'essenza colla unità delle determinazioni razionali, Gioberti fa l'effetto contrario di quello che si era proposto; egli umanizza Dio, invece di porlo come inaccessibile alla ragione umana; giacchè l'essenza come unità delle determinazioni razionali non può essere che la stessa ragione. E infatti egli stesso chiama Dio Idea, ragione oggettiva, Logo, ec. Nè vale il dire, che la ragione umana è soggettiva e che tale soggettività consiste appunto nella distinzione assoluta delle determinazioni senza l'unità; giacchè, ripeto, bisognerebbe provare che la ragione non può superare il limite che nasce dalla loro opposizione; se non lo supera, non è ragione, ma semplice intendimento astratto. Il vero è il concreto, e il concreto è l'unità delle determinazioni. E però quella soggettività equivale alla falsità della ragione; e così si riesce, sebbene per altra via, alla stessa conclusione della Critica della ragione pura. Se Kant dice: l'intelletto è falso, perchè soggettivo, Gioberti dice come Jacobi: è falso, perchè finito. Certamente l'intelletto è soggettivo e finito; non perchè sia falso, ma appunto perchè è vero, giacchè la soggettività e la finità sono momenti del vero. Ma ciò che non dimostrano è che la soggettività e la finità escludano assolutamente l'oggettività e la infinità; se le escludono sono necessariamente false, giacchè al far de' conti il falso è vero come momento del vero e non è falso che in quanto si oppone al vero e lo esclude (3). Quello a cui non si bada è che la possibilità di

(1) V. sopra *Teorica*, vol. I, pag. 239.

(2) *Introduz.*, vol. II, pag. 219: « Siccome ignoriamo la divina essenza, l'Uno piglia agli occhi nostri l'aspetto del moltiplice. »

(3) Cfr. tra gli altri luoghi *Prol.*, vol. I, pag. 29, 67.

giungere all'unità delle determinazioni è contenuta nella loro finità medesima; perchè, appunto in quanto sono finite, esse si risolvono mediante la *necessità del pensiero* in una determinazione assoluta che le comprende tutte, e che, perchè le comprende tutte e non si risolve in nessun'altra, è infinita. Questa infinita determinazione è la ragione oggettiva. Gioberti stesso dice che il finito è dialettico di sua natura. Ora che altro è quella risoluzione se non l'opera della dialettica? Ovvero si ammette la dialettica, ma si vuole che il risultato di essa sia il nulla, cioè la distruzione reciproca delle determinazioni opposte, una specie di vuoto infinito? È cosa singolare, che Gioberti stesso concede, che *la nostra idea di Dio si unizza oggettivamente mediante il processo dialettico;* ma ciò che l' offende e gl' impedisce di riconoscere in tale unità la essenza vera di Dio è la considerazione, che quella idea « acchiude una varietà grande di elementi e riveste una pluralità soggettiva, in virtù della quale gli attributi divini sono apprensibili divisamente dall'essenza (1) ». Ma se l' essenza è l' unità oggettiva degli attributi o delle determinazioni razionali, e noi arriviamo dialetticamente a questa unità, perchè si deve dire che non conosciamo l'essenza, ma solo gli attributi? Ovvero si crede, che l' unità oggettiva escluda ogni moltiplicità o differenza, e sia il vuoto Uno? Ma Gioberti stesso dice, che è piena e concreto in sommo grado (2). Se è tale, non può essere indifferente: non già che le differenze siano in esso isolate ed opposte, cioè come le concepisce l'intendimento finito; ma voglio dire, che tra l' essere e il non essere delle differenze assolutamente, cioè tra l'assoluto moltiplice e il vuoto Uno, ci è un mezzo, e questo è appunto l'unità razionale e oggettiva come risultato del processo dialettico. La dialettica non *annulla* le determinazioni, ma le risolve e idealizza nella loro unità assoluta (3). Solo l'intendimento astratto non può concepire l' unità senza escludere assolutamente la differenza, nè

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 242.
(2) V. sopra *Ibid.* pag. 240.
(3) V. nel progresso dell'opera.

viceversa la differenza senza escludere l' unità. Se dunque il pensiero mediante il processo dialettico trova la unità delle determinazioni, questa non essendo nè il vuoto Uno nè l' assoluto moltiplice, è la vera essenza dell'Ente. La contradizione in cui cade Gioberti, di ammettere l' unità oggettiva e di negare la cognizione dell'essenza, dipende, come vedremo, da un concetto vago e indeterminato, per non dir falso, dell'unità concreta e del processo dialettico. Mentre egli dice che l'unità non è vuota, non sa rendersi ragione dell' esistenza della differenza, e quindi inclina ma non si risolve a negarla; e mentre parla sempre di dialettica — e in verità il suo principio filosofico, cioè l'attività creatrice, è la dialettica stessa —, fa consistere il processo delle determinazioni nella semplice successione e il conseguimento dell'unità nel porre a capo di tutta la serie un primo termine (1); e sebbene, in conformità del principio, assegni i tre momenti del metodo (unità iniziale, differenza, e unità finale o armonia), pure l' ultimo momento non è per lui ancora la verità, ma la verità è sopra e fuori dell'attività dialettica. L' attività dialettica è il creare, e Dio — la Verità — non è necessariamente creatore; giacchè il creare — e quindi l' attività dialettica — è azione solo estrinseca di Dio (2). Così si comprende come per Gioberti l' *unità oggettiva* conosciuta dall'intelletto non sia la stessa essenza divina, sebbene questa essenza non sia altro che unità oggettiva. La conclusione della scienza deve essere dunque lo scetticismo. Se la verità non consiste nell'intendimento, che apprende solo le determinazioni finite; se non consiste nella ragione, che apprende l'unità oggettiva delle determinazioni: dove l'uomo potrà trovare la verità? —

(1) V. Lib. IV. Sez. II di quest'Opera.

(2) Si vedrà, come ho già accennato, che Giob., incalzato come da una necessità logica, estende nelle Opere postume il concetto di attività creativa — e quindi dialettica — anche all'attività interna di Dio. La conchiusione deve essere, che Dio — la Verità — è l'Ultimo dialettico, cioè la stessa Palingenesia.

SEZIONE SECONDA

CONCETTO, METODO E DIVISIONE DELLA FILOSOFIA.

Dalla esposizione de' momenti del sapere fatta ne' capitoli precedenti è facile raccogliere il concetto della filosofia e del suo metodo.

a)

L'oggetto o il principio della filosofia è l'Idea, e il suo metodo è la riproduzione fedele dell' organismo ideale. Essa è l'ultimo grado della riflessione o del pensiero: quel grado in cui la forma dell' attività del pensiero è identica alla forma dell' attività dell' oggetto o del pensato; e in questa identità consiste l'oggettività e la necessità del metodo filosofico. Come notizia riflessa e adequata dell' Idea, cioè come contemplazione di quello che vi ha di vero ed eterno nelle cose, la filosofia è essenzialmente idealismo o razionalismo. In questo senso Gioberti ha ragione di dirsi platonico; il suo concetto generale del sapere è quello stesso di Platone e di Aristotile.

Ma che cosa è l'Idea e in che consiste l'organismo ideale? In generale la differenza tra filosofia e filosofia (tra idealismo e idealismo), cioè il carattere proprio e specifico d'un sistema filosofico, si fonda nella determinazione positiva e concreta dell'Idea. Per tutta la scuola socratica l'Idea o la verità era il concetto o

l'universale come semplice *oggettività* ideale. Platone con un intuito più poetico che filosofico fece di questo concetto un ente separato e fuori del fenomeno e concentrò in quest'ente tutto il reale. Per Aristotile al contrario l'Idea non era l'universale astratto, trasformato esteticamente in un ente concreto, ma l'universale immanente ed attivo nel fenomeno, l'unità dell'universale e del particolare. Ciò che all'intuizione platonica appariva come una sostanzialità immobile, l'intelletto aristotelico lo concepiva come essenzialmente energia o sviluppo. Anche per Gioberti l'Idea non è il puro universale, a cui la realtà si aggiunge estrinsecamente come per una intuizione immediata e fantastica; ma è l'unità attiva ed energica dell'ideale e del reale; la sua concretezza consiste in questa attività. E però, sebbene spregi Aristotile e mostri di non intenderlo a dovere chiamandolo empirista e psicologista, pure egli si accosta senza saperlo più ad esso che a Platone. O dirò meglio: Gioberti ora è più platonico che aristotelico, ora l'opposto, per quanto tali determinazioni possono convenire ad un filosofo moderno e cristiano. Egli è più aristotelico, in quanto la concretezza dell'Idea è l'attività sua creatrice, il processo eterno della sua mediazione o relazione infinita verso sè stessa, nella quale il finito non è escluso e come messo da parte in una sfera opposta a quella del reale, ma è compreso e *presunto* dall'atto infinito dell'Idea; ed è più platonico, in quanto quell'attività è posta in una maniera *immediata*, cioè non più come attività ideale ma solo sostanziale ed efficiente, e però il finito, la cui essenza consiste nel divenire e nella negazione, è soltanto ombra della realtà. Ma in questa stessa somiglianza è espressa la sua differenza essenziale da' due filosofi greci. In primo luogo per Platone ed Aristotile l'Idea è semplice *oggetto* ideale; e sebbene lo spirito arrivi a contemplarla nella sua purezza e questa contemplazione sia impossibile senza l'attività soggettiva di esso spirito, pure l'Idea è sempre qualcosa di distinto e opposto allo spirito che la contempla; sta come muta e indifferente a quella attività amorosa che si aggira intorno ad essa; l'occhio vede il Sole e fruisce della

sua luce, ma il Sole non vede l'occhio nè si accorge di essere veduto. Questa naturalità dell'oggetto, non ostante la sua essenza ideale, è manifesta nello stesso Aristotile: sebbene la Idea sia essenzialmente sviluppo e come tale immanente nel fenomeno, e la mente come attualità perfetta dell'Idea sia una, e quanto all'essenza l'umana non differisca dalla divina, ciò nondimeno, anzi appunto per questo, essa mente è aggiunta estrinsecamente alla psiche e come atto assoluto esiste solitaria e impassibile sopra il mondo del divenire. L'Idea di Gioberti al contrario come attività creatrice comincia e finisce in sè stessa; ma in questa infinita relazione, non che rigettare fuori di sè, essa abbraccia e penetra il mondo come eterno presupposto della sua attualità assoluta. Essa è rappresentata come un processo unico ed eterno che consta di due opposti movimenti, di uscita e di ritorno; come uscita è natura, come ritorno è spirto; talmente che la coscienza che lo spirito ha dell'Idea non è estrinseca all'Idea, ma è la coscienza stessa che l'Idea ha di sè medesima. Qui l'Idea non è puro oggetto, ma essenzialmente *soggetto*. Quando Gioberti dice che gli antichi filosofi senza eccezione non conoscevano il principio di creazione, il vero che vi ha in tale sentenza è appunto questa differenza tra la filosofia antica e la moderna. L'antica si può dire un *oggettivismo* ideale, in quanto essa ha sempre a sè dinanzi l'oggetto e tutta la sua attività consiste in una trasfigurazione intuitiva e poetica o puramente intellettiva (Platone e Aristotile) dell'oggettività stessa; essa rassomiglia in qualche modo al gran demiurgo che ha bisogno della materia per formare il mondo. La moderna al contrario si potrebbe dire un *idealismo* oggettivo o assoluto, in quanto il soggetto è persuaso di possedere l'oggetto (la realtà dell'Idea) originariamente e immediatamente in sè stesso, nella sua intimità, e la filosofia non è altro che l'attuazione libera ed autonoma del sapere umano mediante lo sviluppo di questa proprietà originaria (1). Ella rassomiglia al Dio cristiano, che produce il mon-

(1) Cfr. Prantl. Str. d. Log. vol. I, pag. 119. Esempio: negazione nel giudizio (osservazione già fatta da Hegel).

do (l'oggetto) liberamente dal nulla, cioè solo mediante l'energia del suo pensiero infinito. — In secondo luogo il modo di intendere questa proprietà *immediata*, dal quale nasce la diversità delle direzioni della filosofia moderna, specifica meglio la differenza di Gioberti da' due filosofi greci, e specialmente da Platone. Tale immediatezza si può intendere o nel senso che il soggetto contenga in sè originariamente l'*attualità* dell'oggetto (la verità), o nel senso che il soggetto sia origiamente soltanto la *possibilità* reale dell' oggetto, la potenza di produrlo da sè stesso. E nel primo caso, se la soggettività si fa consistere nella *percezione* sensibile, si ha l' empirismo di Bacone e Locke; l'oggetto non è altro che la materia: se la soggettività si fa consistere nel *pensiero*, si ha il Cartesianismo, che nella sua ultima perfezione è lo Spinozismo; l'oggetto è Dio (l'infinito) come Sostanza. Il primo modo corrisponde alla filosofia prima di Kant, il secondo alla filosofia posteriore; Kant rappresenta la negazione della falsa immediatezza, della identità immediata del soggetto e dell'oggetto. Quanto a Leibniz, col suo concetto della monade egli prelude soltanto, ma in una maniera aforistica e popolare, al kantismo e alla filosofia posteriore. Ora la posizione del pensiero verso l' oggetto nella filosofia socratica è ben diversa. Platone e Aristotile non pongono immediatamente l'universale (l' ideale, l' idea), ma *procedono* ad esso; ciò che trovano immediatamente è il reale, l'oggetto, e il loro processo consiste nell'idealizzare il reale. Quindi la *immediatezza* riguarda l'oggettività, non l' idealità. Il Cartesianismo al contrario (e in ciò Gioberti si mostra puro cartesiano) non procede all'idea, ma la trova immediatamente. Quindi le idee innate, l'intuito originario, ec. E questa idealità immediata e naturale è posta poi anche immediatamente come realtà; manca il processo, per cui l'idea produce a sè stessa la propria realtà. Quindi l'idea è realizzata immediatamente come sostanza. La stessa monade leibniziana, che come rappresentazione del moltiplice nell'uno è essenzialmente processo, ha questo difetto dell'immediatezza. Da questa differenza nasce il divario della sostanzialità platonica dal-

la spinozistica. La platonica è l' *oggetto* idealizzato esteticamente e come tale considerato per sè e separato dall' oggetto empirico, onde è cominciato il processo idealizzante ; essa si ravvisa nello stesso *noo* aristotelico come attualità immediata ed estramondana. La spinozistica all'opposto è l'*idea* realizzata immediatamente per virtù della idealità stessa (è l'*essenza* che involve necessariamente e immediatamente l'*esistenza*) (1). E però quella è fuori del finito, come il Sole è fuori degli oggetti illuminati e dell'occhio che fruisce della sua luce ; questa è immanente nel finito e lo penetra intimamente come sua propria affezione o modificazione, appunto perchè l' *esistenza* dell'idea è contenuta nell'idea stessa, e l' idea è il *soggetto* stesso come pensiero. Onde avviene, che il sostanzialismo moderno (il panteismo di Spinoza) è più che il sostanzialismo platonico un momento del vero monoteismo (2). A questa differenza corrisponde quella de' due *intuiti;* il platonico, non già come processo dialettico dal finito all'infinito, ma come semplice intuito o affermazione immediata della realtà dell'infinito, è più estetico che intellettuale ; lo spinozistico è puramente intellettuale; in quello l' oggetto è estrinseco, ed è lui anzi che produce l'intuito; in questo l'oggetto è intimo, ed è l'intuito che produce lui. Quest'ultimo è anche il caso di Gioberti : per quanto egli protesti di essere platonico e affermando, come abbiamo già veduto, l' esteriorità dell' oggetto accusi di psicologismo quasi tutta la filosofia moderna da Cartesio ad Hegel e Rosmini, il suo intuito, come sarà manifesto or ora dalla costruzione della formola, non ha di platonico al-

(1) *Illam* IDEAM (l' idea di Dio) *exibere veram et immutabilem* NATURAM, *quaeque non potest non* EXISTERE, *cum necessaria existentia in ea contineatur.* Cartesii Princ. phil. I, 15 *Per* CAUSAM *sui intelligo id, cujus* ESSENTIA *involvit* EXISTENTIAM, *sive id cujus* NATURA *non potest concipi nisi* EXISTENS. Spinoza, Eth. I, def. 1. — Si sa, che questa oggettività necessaria del pensiero è la base della prova ontologica, che gli antichi non conoscevano. In generale l'identità del pensiero e dell'essere è la base di ogni filosofia, ma per la filosofia antica il primo era l'*essere*, per la moderna il *pensiero*.

(2) V. nel progresso dell'opera.

tro che il nome. Vedremo anche che Gioberti tratta realmente l'Idea come una cosa estrinseca; ma questa estrinsechezza è quella stessa che è propria dell'idea spinozistica e consiste nell'*immediatezza* dell'intuito intellettuale. In generale l'estrinsechezza è inseparabile dall'intuito, appunto perchè l'intuito è cognizione immediata; ma come vi ha diversi intuiti, così vi ha diverse estrinsechezze. Quella dell'intuito intellettuale non è altro che intimità immediata, la quale appunto perchè immediata, diventa esteriorità (1). L'esteriorità platonica non esclude la dialettica; la spinozistica e la giobertiana non è altro che la negazione della dialettica. Quella è l'esteriorità ed indipendenza dell'oggetto dal pensiero; questa è esteriorità del pensiero verso sè stesso; è il pensiero che abdica, dirò così, la sua natura (che è appunto l'attività dialettica) e diventa immobile o si sostanzializza.

b)

L'Idea dunque di Gioberti è tutta moderna, così nel suo contenuto come nella sua forma. Ciò che essa ha di proprio è la mancanza di compenetrazione, anzi un'aperta contraddizione tra forma (intuito ideale) e contenuto (principio); giacchè la forma è la pura immediatezza, il contenuto è la stessa mediazione assoluta. Se a ciò si aggiunge il doppio concetto del sovrintelligibile, il quale corrisponde a' due lati opposti della forma e del contenuto, si comprenderà facilmente che deve essere anche doppia la determinazione dell'organismo ideale e quindi del metodo, che è la riproduzione fedele di tale organismo. La conseguenza necessaria di quella opposizione è la opposizione di una doppia forma e di un doppio contenuto; giacchè i due lati essendo in sè stessi inseparabili e consistendo l'Idea nella loro unità indivisibile, ne segue che ora, prevalendo la forma *immediata*, il contenuto è da essa determinato come semplice immediatezza (come Sostanza); ora, prevalendo il contenuto, la forma è da questo determinata come

(1) V. Lib. II, Sez. 2, cap. 2 e Sez. 3.

mediazione assoluta (come dialettica). Nel primo caso il sovrintelligibile apparisce come un limite fisso e insuperabile, ed è lo stesso contenuto *spirituale* che si sottrae all'immediatezza della forma; l'organismo ideale non è tale che di nome; in realtà le determinazioni dell'idea stanno semplicemente l'una *accanto* o *dopo* l'altra; ciascuna è appresa per sè; non vi ha nesso intimo o generazione tra loro; il nesso è la semplice coesistenza, il puro *essere insieme*, e che l'una accompagna l'altra, come i termini di una serie; e il metodo non è altro che la riproduzione mentale di questa serie, la semplice enumerazione de' suoi termini: ciò che si chiama nesso o processo metodico è una unità solo artificiale; dopo aver separato, si sente il bisogno di unire, e l'unità non potendo nascere da ciò che si è assolutamente separato, si ricorre ad un espediente: si sottopone ciascuno de' termini che si vogliono unire al ragionamento, e si deduce facilmente da essi ciò che in essi é stato messo anticipatamente e arbitrariamente; e poichè ci si è messa la loro coesistenza se ne deduce appunto la coesistenza, la quale poi si battezza per nesso, per la semplice ragione che è stata dedotta con un' argomentazione più o meno lunga: nello stesso modo, poichè ci si è messa la loro separazione, se ne può dedurre la separazione; e in verità il nesso e la separazione sono qui la stessa cosa: l'uno vale quanto l'altra. Un esempio tra gli altri di questo formalismo l'avremo or ora nella costruzione della formola. La formola deve essere un organismo, il quale deve consistere nel nesso dei due termini, Ente ed esistente. Si ragiona sull' Ente e si ragiona sull' esistente; e che cosa si conchiude? Che nè dall' Ente si può *procedere* all' esistente, nè da questo (retrocedere) a quello, e che il loro nesso si apprende immediatamente. Questo nesso immediato non è poi altro che lo stesso presupposto di tutto il ragionamento, cioè il loro essere insieme o la loro opposizione, che è tutt' uno. — Nel secondo caso il sovrintelligibile come il lato oscuro e impenetrabile dell' Idea è risoluto e scomparisce nella determinazione del principio (dell'Idea stessa) come assoluta attività;

il principio—come infinita *identità* che si distingue in sè stessa e riferendosi e ritornando a sè stessa in questa distinzione non è più semplice essere o semplice *identità*, ma l'*Identico* a sè stesso, individualità o personalità assoluta (spirito) —, ha appunto in questa esplicazione dialettica la forma sua propria e corrispondente alla sua natura ; questo processo infinito di individuazione è la manifestazione del sovrintelligibile, il sovrintelligibile che si fa intelligibile; e allora il metodo non è altro che la stessa dialettica, cioè la riproduzione de' tre momenti indivisibili dell'Idea: cioè l'identità o l' unità; la differenza o la moltiplicità, l'Identico o l'Unico. — Questi due metodi noi li vediamo insieme in Gioberti , come vediamo insieme i due principii e le due forme a cui i metodi corrispondono. E spesso accade che preoccupato della necessità di usare il metodo dialettico egli battezzi con tal nome il metodo opposto, mentre in verità non fa altro che porre *prima* il primo momento, *poi* il secondo e *poi* il terzo , ma senza passare dall'uno all'altro razionalmente, anzi negando esplicitamente la necessità di questo passaggio. Questo vizio infetta tutta la sua Enciclopedia; la disposizione materiale delle parti è dialettica, ma ciò che manca è la dialettica stessa. Ora la differenza tra la semplice disposizione dialettica materiale e la Dialettica,cioè la *prova* di questa disposizione, è quella stessa che corre tra un organismo morto e un organismo vivo. Vi ha de'luoghi, specialmente nella Protologia e nella Fil. d. Rivelazione,in cui Gioberti dimostra un acume dialettico ammirabile; ma sono parti staccate , e manca sempre quel dialettismo del tutto, in cui sta la vera scienza. In generale l'ingegno filosofico di Gioberti più che come forma speculativa, si manifesta come potenza intuitiva o genialità; egli coglie direttamente il vero, ma non sempre sa renderne ragione a sè stesso ; e spesso avviene che nel dar forma e sistema a ciò che ha intuìto,l'offusca e ravvolge nella indeterminatezza della rappresentazione—La rappresentazione come surrogato della chiarezza e necessità speculativa ha, come vedremo, un vasto campo nella filosofia di Gioberti (1).

(1) I documenti di tutta questa caratteristica (concetto e metodo) della

c)

La riflessione che ha per oggetto l'Idea è la *Scienza ideale*. Conforme all'opposizione tra l'intelligibile e il sovrintelligibile (tra' due lati dell'Idea) Gioberti la divide in *filosofia* e *teologia*. Quella ha per oggetto l'intelligibile, questa il sovrintelligibile; e come l'ultimo è superiore al primo, così la teologia è superiore alla filosofia. La differenza e quindi la superiorità della teologia sulla filosofia corrisponde a quella della rivelazione (della parola) sulla ragione (1); giacchè senza la parola gli elementi naturali e razionali dell'Idea (gl'intelligibili e il sovrintelligibile vago, generalissimo, indeterminato, presentito dalla ragione: dalla sovrintelligenza), nella cui *esplicazione successiva* consiste la filosofia, non *potrebbero* essere conosciuti *riflessivamente* (2). Questa relazione si converte poi in una dipendenza dall'autorità esteriore; poichè la rivelazione è *definita* e *determinata* dalla Chiesa, e il capo visibile della Chiesa—il principio organico da cui dipende l'unità futura del mondo, ecc.—è, come si sa, il Papa; tolto il *magisterio autorevole* e le *formole ecclesiastiche*, la filosofia non saprebbe dove pigliare gli elementi integrali dell'Idea. Quindi ha il *dovere* di conservare questi elementi, quali le vengono suppeditati da quelle formole (3); perchè la scienza (cattolica; e si dee chiamare così, essendo vano il cercarla fuori della società divina, privilegiata di questo nome) vuol essere *ordinata*, e l'ordine importa *regola* ed *autorità*. La regola risulta da'*principii* e dal *metodo*; e la Chiesa mantiene i *veri* principii e il *vero* metodo, conservando inalterabile il deposito affidatole delle verità razio-

filosofia saranno dati appresso nell'esposizione del sistema. Alcuni sono già stati dati innanzi.

(1) V. il Cap. 4. di questo Lib., e il luog. cit. della *Rif. catt.*: « la ragione (umana) non è divina, non è la parola stessa, non è Dio.... La ragione divina è parola » pag. 93.

(2) Questa impossibilità è limitata in qualche modo negli *Errori* vol. I, pag. 233-4.

(3) *Introduz.* vol. II, pag. 38, 42, 43, 44.

nali e mettendolo in sicuro co'suoi *oracoli*. L'autorità poi che mantiene ed eseguisce la regola è la gerarchia cattolica (1). Con tutto ciò non bisogna credere che la filosofia non sia *libera*, e che il vero razionale, che è il suo oggetto, dipenda dall'autorità. Imperocchè, in primo luogo, senza ordine non vi ha libertà verace. La libertà richiede che si lasci allo spirito umano l'esercizio *legittimo* delle sue potenze. Quindi la scienza (cattolica) è anco libera, perchè il campo della speculazione è amplissimo fra tutti, e *salvo i capi fermati dal magistero legittimo*, l'ingegno umano può spaziarvi a piacimento: *limitazione* tanto propizia alla *libertà*, quanto avversa alla *licenza*; giacchè la scienza non può esser libera, se non è ben *sicura* della propria esistenza, e se viene piantata in *base incerta e vacillante*. Oltre a ciò l'uomo è destinato più ad operare che a speculare, e la speculazione vuol essere indirizzata all'azione. Ora se la scienza avesse il *diritto di porre in dubbio, o rigettare la verità*, in cui si fonda ogni vivere pubblico e privato, l'operare diverrebbe impossibile e *crollerebbe tutto il mondo civile*: ecc. In secondo luogo, la filosofia riceve sì la sua *materia* dalla parola, ma ricevutala l'apprende immediatamente per la sua intrinseca luce: l'uomo ammette gl' intelligibili non già solo in virtù di essa parola autorevole, ma per l'evidenza lor propria (nell'intuito), di cui la parola è l'occasione eccitatrice e non la cagione nè la dimostrazione. L' Idea è veduta immediatamente in sè stessa. E in ciò consiste la differenza essenziale tra la filosofia e la teologia, giacchè le verità soprannaturali, cioè i sovrintelligibili specifici, che sono l'oggetto di quest'ultima, dipendono dalla parola rivelata; non la provano, ma ne vengono provate; non s'*intuiscono*, ma si *credono* (2).

Io non so quanto questi due punti, cioè l'evidenza propria ed intrinseca del vero razionale e il dovere che ha la filosofia di ricevere la sua propria *base* (i principii e il metodo) dall'autorità esterna, — possano accordarsi tra loro, se pure non si

(1) *Introduz.* vol. II. pag. 226, 228.

(2) *Introduz.* vol. II, pag. 44; pag. 228. Cfr. anche vol. III, pag. 15-16.

voglia fare dell'evidenza e dell'autorità una medesima cosa, e quindi, o ritenendo l'evidenza *intrinseca* escludere l'autorità *estrinseca*, o ritenendo questa escludere quella; se dal vero, che la ragione deve accettare liberamente non perchè è somministrato e autorizzato da altro, ma perchè si mostra vero e si autorizza per sè stesso, si tolgono i principii e il metodo, non vedo in verità che cosa ci possa restare. In questo caso l'evidenza intrinseca che ci si concede nella formazione della scienza è una mera illusione, perchè l'evidenza del sistema si fonda in quella de'principii e del metodo; se questi escono fuori del dominio della scienza, la filosofia presuppone come propria base qualcosa di non filosofico e non può essere più evidente per sè stessa: sarà una scienza particolare e condizionata come la fisica e la matematica. Questa contradizione poi sparisce, ma con gran discapito della vera libertà o autonomia, quando per evidenza intrinseca s'intende il sapere immediato; perchè allora l'evidenza, l'autorità estrinseca e la licenza della riflessione soggettiva, tanto temuta da Gioberti, sono tutt'uno. Il vero è determinato, e determinato per sè stesso; e nel sapere immediato il soggetto non potendo apprendere tale determinazione, è costretto o a formarla da sè secondo la sua inclinazione particolare o a riceverla da fuori da un altro soggetto. Questa dottrina, che fortunatamente, come ho già notato, Gioberti stesso nel progresso del suo pensiero dichiara falsa, è non solo illogica e contraria al fine che egli si propone, ma sommamente pericolosa nella pratica della vita. *Illogica*; perchè se la scienza non può essere libera senza la *sicurezza* della propria esistenza e la *certezza* della sua base, questa sicurezza e questa certezza non si può avere altrimenti che mediante la libera riflessione. Se essa deve accettare senza esame i *capi fermati dal magistero legittimo*, non so come possa essere certa e sicura di sè stessa e quindi libera. *Pericolosa*: perchè si fa una strana confusione dell'attività scientifica e dell'attività politica (1): e come è vietato al cittadino di *operare* esternamente

(1) « Come nelle società civili meglio ordinate, dove l'arbitrio degli

contro le leggi dello stato (di negarle mediante l'azione), ma non già, almeno ne' paesi civili, di discuterla nel campo del pensiero, di porne in dubbio l'efficacia e anche la giustizia, di promuoverne la modificazione o la riforma, ecc., così si vorrebbe negare alla scienza il *dritto* di dubitare della verità e anche di rigettarla, quando uno gliela spaccia per tale ed ella o non sa ancora che è verità o sa che non è; e per far effetto, si mette innanzi lo spettro del mondo che crolla! Credo che con un simile argomento si condannava Bruno. Non so se vi siano al mondo uomini, che *sapendo* la verità la mettano in dubbio o la rigettino; se vi fossero, meriterebbero la compassione universale, e non la galera. Il *dritto* di dubitare della verità, quando lo spirito non l'ha ancora riconosciuta per tale, e di rigettarla quando conosce che non è verità, questo dritto si fonda nella natura della verità stessa; la verità è ragione, e solo la ragione, cioè la libera riflessione, può accettarla e proclamarla. Una verità che non può essere accettata se non a patto di non pensare, è una verità orrenda e mostruosa. — Questo carattere proprio della scienza, secondo il quale *libertà* del pensiero e *autorità* del vero sono tutt'uno — cioè il vero non si mostra autorevole se non mediante l'attività del pensiero libero, — e che si vorrebbe negare, paragonando l'attività scientifica colla politica, quando si va a vedere è già da un pezzo anche il carattere dello Stato moderno; giacchè solo quella legge è veramente autorevole, che è riconosciuta dal libero suffragio de' cittadini.

Questa doppia contradizione—cioè la fede che come semplice fede è scienza (la teologia), e la scienza che è scienza pigliando i principii e il metodo dalla fede (la filosofia), il che al far de' conti equivale a negare la scienza ideale e a confon-

uomini può meno, la libertà presuppone la sudditanza verso la legge, e il magistrato, *qualunque siasi* che la rappresenta: così negli ordini scientifici, la libertà delle ricerche richiede un *fondamento e una regola inalterabile*; perchè non si può trovare il vero, senza una base e una norma certa, cioè senza aiuto di principii e di metodo, ecc. ecc. *Introduz.* vol. III, pag. 15.

dere e sottoporre la filosofia alla teologia positiva — sparisce nel nuovo concetto del sovrintelligibile ; posto il quale, non vi può essere che una sola scienza ideale , cioè la filosofia, e la teologia diventa parte di essa, come *filosofia della religione* e particolarmente della *Rivelazione*; la parola (la rivelazione) è per la teologia quello stesso che prima era, ma più in detto che in fatto, solo per la filosofia , cioè semplice materia, occasione eccitatrice , e non già cagione nè dimostrazione dell'evidenza: nello stesso modo che la filosofia presuppone tutti gli altri gradi dell'attività teoretica e pratica dello spirito, la religione, la lingua, l'arte, lo Stato, e nondimeno è libera, dipende solo da sè e trae solo da sè stessa quella *intrinseca luce* di cui parla Gioberti. La verità è contenuta potenzialmente tutta nell'intuito, e la scienza ideale non è altro che la esplicazione naturale della potenza dello spirito. E quindi i *dogmi*, le *formole*, e i *capi fermati dal magistero autorevole*, la fede, la stessa religione, e in generale tutto ciò che la filosofia presuppone, è più o meno rispetto alla scienza quello che è l'intuito rispetto alla riflessione: semplice germe, la cui vera forma o attuazione perfetta è solo la filosofia. Prendere il germe per verità è porre la rappresentazione in luogo del pensiero, la fantasia in luogo della ragione; e in questo cambio consiste la teologia volgare. Insomma la vera teologia non può essere che *filosofia della rivelazione* (1). — E pure questa volgarità è quella stessa che prevale nella prima maniera di determinare la relazione tra la teologia e la filosofia. Quella *regola inalterabile*, che la filosofia dovea prendere in prestito dalla fede, non era altro che una formola vaga e indeterminata (cioè tutt'altro che una regola), a cui ciascuno può dare quel significato che più gli aggrada. Ora si tratta appunto del significato. perchè la regola serva di principio e di metodo filosofico. Gioberti chiama potenza, germe , e simili , ciò che prima avea

(1) I documenti e lo sviluppo di questo nuovo concetto della teologia si troveranno in quella parte di quest' Opera , che riguarda la filosofia della religione. Ivi ancora sarà esposta la relazione tra la religione e la filosofia, il dogma e la scienza, la fede e il sapere, e simili.

detto base *certa e sicura*, principio di certezza ed evidenza, ec. ecc. Ora come una semplice potenza può essere un tal principio senza l' atto o la determinazione? Quando si dice semplicemente: l'Ente crea l'esistente, il creare, in cui Gioberti fa consistere il principio e la regola di tutta la Enciclopedia, è una mera parola, una proposizione presa dalla rappresentazione comune; e la quistione sta appunto nel vedere che cosa si deve intendere per atto creativo. Senza la determinazione di questo significato, la quale può essere data solo dalla filosofia, la rappresentazione non serve a niente; o dirò meglio, serve solo a preoccupare la libertà della speculazione.

Conforme a questa proposizione Gioberti stabilisce la seguente *divisione* della scienza ideale:

La formola consta di tre elementi: soggetto, copula e predicato, cioè Ente, creazione ed esistente.

Nella scienza dell' intelligibile in generale (puro e misto, Ente ed esistente), cioè nella filosofia, al soggetto corrisponde la filosofia pura (ontologia), la quale espone le determinazioni dell' Ente. Alla copula, come processo discensivo dall'Ente all'esistente, corrisponde la filosofia della matematica, che ha per oggetto il tempo e lo spazio; e, come processo ascensivo dall'esistente all'Ente, la logica e la morale; quella ha per oggetto la scienza o il vero, questa la virtù o il bene. Al predicato corrisponde la filosofia dell' esistente come tale in generale (della natura, dell' universo, del mondo sensato delle esistenze, de' sensibili, esterni o interni, materiali o spirituali), e si suddivide in psicologia, cosmologia, estetica e politica; le quali hanno per oggetto l'animo umano come essere meramente individuale, la natura come tutto, il bello e lo stato. Tutta la filosofia, in quanto consta di queste tre parti si può anche dire teologia razionale; giacchè se la prima espone gli *attributi* più essenziali della Divinità (le determinazioni dell'Ente) e perciò è teologia razionale *pura*, le due altre sono una teologia razionale *mista*, in quanto distinguono e amplificano il concetto delle perfezioni divine, lo avvalorano ed accrescono di precisione e di luce; quella è la cognizio-

ne *naturale* della divinità *in sè stessa*, e queste la cognizione naturale della divinità *nelle sue opere*.Similmente nella scienza del sovrintelligibile, cioè nella teologia rivelata.Al soggetto corrisponde la teologia rivelata pura, che espone le determinazioni dell'Essenza; alla copula e al predicato la teologia rivelata mista, cioè a quella la logica della rivelazione (apologetica e critica cattolica) e la morale rivelata (virtù teologali), e a questo l'antropologia e la cosmologia rivelata. E siccome la doppia teologia razionale (la filosofia) s'immedesima *oggettivamente* colla teologia rivelata (giacchè ciò che si distingue come intelligibile e sovrintelligibile a rispetto nostro, si compenetra nella unità della natura divina), la quale abbraccia altresì i due ultimi membri della formola, nasce da questa unione una *teologia universale*,che è la scienza compita e perfetta della Divinità,conosciuta naturalmente e sovranaturalmente, così in sè stessa, come nelle sue opere; alla qual teologia universale le altre specie menzionate si riferiscono, come le parti al tutto. La teologia universale è *l'ultimo corollario*, e la *somma*, o vogliam dire la *quintessenza* dell'enciclopedia, come la teologia schiettamente razionale ne è il principio. Per tal modo, la notizia di Dio è la base e l' apice della piramide scientifica (1).

Lasciando stare i difetti formali e materiali di questa divisione (p.e. il processo ascensivo dall'esistente all'Ente, in cui consiste la logica e la morale, è posto come una nuova *combinazione* estrinseca de'due termini estremi della formola, nello stesso modo che i matematici dicono $a+b$, e $b+a$. La psicologia, la cosmologia, l'estetica e la politica sono messe in un falso ordine o almeno indifferente, e in un fascio sotto la categoria generale dell'esistente come tale. E simili.), ciò che vi ha in essa di profondamente vero è il concetto della *unità* concreta della scienza; non solo come unità organica delle diverse parti in cui si divide ciascuno de'due lati della scienza ideale, ma come identità oggettiva di questi lati: e non già, come si potrebbe credere stando alla forma mistica e rappre-

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 5-17.

sentativa del sistema (1), nel senso che la filosofia sia assorbita dalla teologia, ma, come risulta dal vero concetto del sovrintelligibile, nel senso che la *teologia universale* non sia altro che la stessa filosofia. A me pare che non si possa esprimere in modo più perfetto la dignità, e il dirò pure, la divinità della scienza. L'oggetto della filosofia è l'Idea, e l'Idea è *una* ed è Dio stesso; il mondo, l'esistente, il finito, la filosofia li spoglia delle loro forme finite e contigenti e li considera nella loro infinità ed assolutezza, come pensiero divino, come momento della infinità di Dio. E però in ogni sua parte essa è scienza della divinità o teologia. Ma come il vero Dio non è solo il principio o l'essenza universale delle cose, ma anco il fine, e in quanto personalità assoluta, è l'unità eterna ed eternamente attiva del principio e del fine; così la filosofia non è veramente teologia se non come ultimo risultato del processo scientifico, come questo stesso processo nella sua assoluta totalità. Dio è il Primo e l'Ultimo, ma non immediatamente; e così la filosofia non è immediatamente teologia. Dio è *relazione assoluta*; i tre termini di questa relazione sono tre assoluti, e, in quanto uniti in essa, sono Dio medesimo. La filosofia è la riflessione che riproduce il processo eterno, onde consta l'*unità*, o personalità assoluta di Dio. Il Primo è l'Ente o la ragione universale e comune delle cose (*absolutum tantummodo rectitudinarium*); il Secondo è l'Esistente come tale (*absolutum tantummodo corporale*); il Terzo è lo Spirito (*absolutum sui conscium*); e Dio è l'unità o l'Uno in cui si unificano questi tre processi, cioè lo Spirito assoluto o la Verità. Il Creatore, il vero Dio, non è l'Ente, ma l'attività unica e indivisibile in cui si unificano e da cui sono posti i tre processi dell'Ente, dell'Esistente e dello Spirito. La filosofia diventa teologia, quando è giunta allo Spirito assoluto. L'Ente è pura razionalità, puro intelligibile, e niente altro che questo; l'Esistente è l'intelligibile *relativo*, estrinsecato, fuori di sè; lo spirito è l'intelligibile come doppiamente relativo (e quindi negazione della sua relatività come esistente), come relazione ver-

(1) V. Lib. IV, in fine.

so sè stesso, come intelligente. Il vero *Sovrintelligibile*, che per Gioberti è l'oggetto della teologia, non è altro che Dio come Spirito assoluto. E però negare la *conoscenza* del sovrintelligibile è negare che la filosofia possa conoscere Dio, e cadere nello stesso errore di Rosmini tanto biasimato da Gioberti, che, cioè, Dio si conosca solo *negativamente*; giacchè l'Ente, l'Esistente e lo Spirito (finito), di cui Gioberti ci concede la conoscenza (e anche sino a un certo punto), non sono Dio, o sono Dio solo in quanto uniti in un processo unico e assoluto; dire che non si può conoscere questo processo, è dire che non si può conoscere Dio, perchè Dio è questo processo; ciò che si conosce è solo la creatura, quello che è *posto* e non quegli che *pone*. Così p. e. Gioberti dichiara conoscibili gli attributi di Dio, scambiando con questi quelli dell'Ente; e afferma nel tempo stesso che ciò che manca alla conoscenza perfetta di Dio è la conoscenza dell'essenza o dell'unità oggettiva di tali attributi. Ora questi sono attributi di Dio non in quanto sciolti e separati, ma in quanto uniti; e però, se non si conoscono come uniti, non si conoscono come attributi di Dio; e quindi Dio non si conosce. Da tutto ciò derivano due conseguenze. Primo: è falsa la duplicità della scienza ideale o quel parallelismo tra la filosofia e la teologia, al quale corrisponde una doppia essenza, razionale e reale, di tutti gli oggetti della filosofia, dell'Ente, dell'Esistente e dello Spirito, e anche di Dio, *conoscibile* l'una nella vita presente e l'altra nella futura; di maniera, che finita la filosofia, la teologia ricominci da capo e percorrendo gli stessi termini ci dia (analogicamente) una nuova ontologia, una nuova scienza della matematica, ec. L'Ente p. e. è in sè stesso come noi lo conosciamo filosoficamente; non vi ha una doppia essenza *conoscibile* dell'Ente, l'una razionalmente e l'altra sovrarazionalmente; l'Ente non è altro che la stessa pura ragione. Solamente, quando la filosofia è giunta al concetto di Dio e così è divenuta teologia, l'Ente, l'Esistente e lo Spirito, che prima ci erano apparsi come senza Dio, ricevono da questo concetto un nuovo significato, in quanto si vede che essi si risolvono in Dio (sono, in gene-

rale, creature), e Dio (lo Spirito assoluto) è il loro creatore. Questo significato non è un'altra serie che sovrastando corre parallela alla prima; ma è il risultato e il compimento dialettico della prima. Dio è creatore (rivelazione di sè stesso), in quanto è verità assoluta; la verità è essenzialmente rivelazione. La verità, il pensiero che pensa sè stesso, è l' ultimo oggetto della filosofia. Come pensiero che pensa sè stesso e pensandosi si rivela a sè stesso, la verità è la scienza stessa, la scienza assoluta, la filosofia. Così l' ultimo oggetto della filosofia è la stessa filosofia; e in questo senso è vero, che nella filosofia (come sistema compiuto) il soggetto e l'oggetto sono la stessa cosa. E ciò dice in sostanza anche Gioberti, quando pone come ultimo oggetto della scienza ideale (il ritorno dell'esistente all'ente o la vera attività creativa) la scienza stessa e il vero (1). — Secondo: la vera divisione della scienza è quella che corrisponde a' tre momenti dell'Idea, i quali nella loro unità concreta e assoluta sono Dio medesimo, cioè: 1. la scienza della Idea *pura* incorporea e inconsapevole, o in altri termini l'ontologia (logica e metafisica); 2. la scienza dell'Idea come corporale, o altro di sè stessa, come Natura; 3. la scienza dell'Idea come consapevole di sè o come Spirito. La teologia è una parte (l'ultima) della filosofia dello spirito, e considera lo spirito nella sua assolutezza. Il tempo e lo spazio, la scienza e la virtù, che Gioberti pone sotto la stessa categoria, sebbene distinta profondamente in sè stessa, appartengono i due primi alla filosofia della natura (dell' esistente come tale) e le due ultime alla filosofia dello spirito; e a questa anche spettano la psiche, il Bello e lo Stato che Gioberti pone sotto la categoria dell'esistente (2).

(1) V. sopra e *Introduz.* vol. III, pag. 12. Cfr. *Prot.* vol. I, pag. 58: « La filosofia divina è l'Idea creatrice; e quindi è atto puro. L' umana è copia della divina. » Il contrario pag. 65: « La filosofia divina è fuori e sopra l'atto creativo; quindi impossibile all' uomo. Nondimeno essa deve essere l'ideale della filosofia umana, come la santità divina è l'ideale della virtù. » L'ideale, come fine che non si può mai conseguire e conoscere, è un concetto contradittorio.

(2) Nelle prime sue opere (specialmente nell'*Introduz.*) Gioberti si dà

d)

L'esecuzione di questo disegno, cioè il sistema, è viziata radicalmente dalla contradizione tra il metodo e il principio (tra l'intuito e il contenuto dell'intuito). 1. Innanzi tutto Gioberti vuole stabilire immediatamente la sua formola ideale, cioè quella verità suprema ed assoluta, che dovrebbe essere il risultato finale della esposizione scientifica. Una tal *costruzione* della formola non è altro che lo sviluppo formale di questa asserzione: lo spirito apprende immediatamente l' atto creativo. In questa immediatezza dell'intuito ideale consiste il *dommatismo* giobertiano. 2. Il dommatismo altera il contenuto del principio, e lo determina come *Sostanza*; l'attività *creatrice* apparisce come semplice *causalità*; Dio è *Sostanza* e *Causa*; il creato è puro *effetto* o modificazione, semplice esistenza; il ritorno dell' esistente all' Ente sfugge all' intuito

per il rinnovatore dell'ontologismo; la ontologia è la scienza principe, la filosofia pretta, ec. Nelle *Postume* apparisce un nuovo titolo, già promesso nelle opere anteriori: la *Protologia*, o la Scienza del *Primo*. Che cosa è la Protologia, domanderà il lettore, e qual luogo ha nella divisione della filosofia? Nella costruzione della Formola (*Introduz.* vol. II, cap. IV) il Primo filosofico è l'Ente. Si potrebbe dunque credere che la Protologia sia la scienza dell'Ente, cioè la stessa ontologia. Tutt'altro. Gioberti dice espressamente: « la Scienza prima (la Protologia) non è l'ontologia; l'idea sola dell'Ente non può costituire il principio protologico; questa è la formola ideale » (non solo come *uscita*, ma come uscita e ritorno, come vera attività creatrice; giacchè « la Protologia *discende* dall'Ente e *risale* all'Esistente). La Protologia è la scienza di Dio, considerato come Ente *creante*; la scienza dell'atto creativo ec. » Se a ciò si aggiunge questa definizione generale: « la filosofia è la scienza di Dio e di tutte le cose in quanto a Dio si riferiscono e con lui si connettono » (*Prot.* vol. I, pag. 34, 36, 38 - 41, 192, 193), e si riflette che Dio considerato in sè stesso e nelle *sue opere* è il vero Dio, cioè Dio creatore; si vede che la Protologia non è altro che la stessa filosofia. Il Primo qui non è l'Ente, ma il Primo come identico all'Ultimo, cioè lo Spirito assoluto. Quindi Gioberti ha ragione di dire: « la Protologia è l'analisi del principio costitutivo dello Spirito Umano, » (*Prot.* vol. I, pag. 36); il concetto dello Spirito è la corona di tutta la filosofia. Così si spiega come Gioberti nelle sua Protologia tratti di tutti gli oggetti della filosofia, dall'Ente sino alla Palingenesia. Cfr. la mia *Introd.* Lez. IX, in fine.

immediato. In questa immediatezza del contenuto consiste lo *Spinozismo* giobertiano. 3. La formola ideale viene compiuta artificialmente mediante l'*aggiunta* estrinseca del ritorno dell'esistente all'Ente; al falso concetto dell'attività creativa, determinata come causalità, si supplisce colla *rappresentazione* religiosa; Dio è posto come autore dell'universo , come principio e fine di ogni cosa, come intelletto , volere , provvidenza, ec. In questa risoluzione estrinseca dello Spinozismo mediante la rappresentazione consiste il *misticismo* giobertiano. L'Enciclopedia filosofica apparisce qui come una composizione contradittoria di Spinozismo e di misticismo. 4. Finalmente Gioberti supera speculativamente lo Spinozismo, e si eleva al vero concetto dello Spirito; lo Spinozismo (panteismo) apparisce come un momento necessario del vero *Spiritualismo* (del vero Monoteismo). — La risoluzione vera dello Spinozismo prevale nelle Opere postume e si trova solo come germe nelle prime Opere (*Introduz.* ed *Errori*), dove si mescola in modo bizzarro colla rappresentazione religiosa.

LIBRO SECONDO

COSTRUZIONE DELLA FORMOLA IDEALE

(DOMMATISMO)

Gioberti non ha una teorica della cognizione, mediante la quale si elevi dialetticamente dalla coscienza ordinaria alla filosofica, dalla rappresentazione al pensiero. Egli presuppone la identità immediata del pensiero e dell' essere (del *concetto* e della *cosa*), nel senso assolutamente moderno, che il pensiero determini il suo proprio oggetto; cioè, che il concetto sia tale, che l' esistenza dell' oggetto sia contenuta nel concetto stesso. — In questo presupposto consiste in generale il dommatismo.

Gioberti dice: Ciò che io *penso* è vero; l' oggetto è in sè quale io lo penso. Ora il pensiero è essenzialmente giudizio, giacchè io non posso pensare senza giudicare. Dunque l' oggetto del pensiero (l'Idea) è in sè di necessità giudizio. La significazione di questo giudizio in modo chiaro, semplice e preciso, è la *formola ideale*. La quale dee constare di due termini congiunti insieme da un terzo, conforme alla natura di ogni giudizio; e non dee peccare per difetto, nè per eccesso. Peccherebbe per difetto, se non contenesse tutti gli elementi integrali dell' Idea; che è quanto dire, se tutte le nozioni, che cadono nello spirito dell' uomo, non si potessero sinteticamente ridurre a qualcuno degli elementi di quella. Fallirebbe per eccesso, se contenesse esplicitamente qualche cosa di più, che gli elementi integrali, e se de' vari concetti, che ci vengono significati, l'uno nell'altro si ritrovasse (1).

Il pensiero, posto immediatamente come tale (come oggettivo), è pensiero solo in apparenza; in realtà è semplice rappresentazione. Quindi ciò che si dice organismo necessario

(1) *Introd.* vol. II, pag. 137.

dell' Idea non è altro che una moltiplicità, *data* anch' essa immediatamente, come nella rappresentazione di un oggetto sensibile è data la varietà delle sue determinazioni. Il contenuto immediato viene poi chiarito e distinto mediante la riflessione, e questa esplicazione puramente formale si chiama la *costruzione* dell'oggetto. Così il dommatismo degrada la necessità del pensiero ad una necessità meramente psicologica: l' oggetto è quello che è, perchè io lo *trovo* così e non altrimenti. — Il dommatismo diventa psicologismo e formalismo.

L' oggetto (l'Idea), che è dato immediatamente come giudizio, è fissato come tale appunto per questa immediatezza. Ora è vero che il pensiero è giudizio; ma è anchè più che questo: il giudizio è solo un momento del pensiero. Qui all'opposto il pensiero (e quindi l' Idea) è originariamente giudizio, e rimane sempre tale; non si sa nè come l'Idea, che è una, diventi giudizio, nè come risolvendo il giudizio ritorni una ed eguale a sè stessa. Pare che si *proceda* dall'uno al moltiplice e poi da questo a quello; ma in realtà il tutto è dato a un tratto, e questa totalità non è altro che dualità; le *copula* è la semplice coesistenza de'due termini, e ciò che il pensiero esige è la loro distinzione; giacchè essi *devono* essere talmente differenti, che l' uno non si ritrovi nell' altro (Il giudizio deve essere assolutamente sintetico). Questa condizione rende impossibile non solo la deduzione del giudizio, ma anche la sua risoluzione nell'unità concreta dell' Idea; giacchè la nuova copula, che nasce dalla trasposizione necessaria de' due termini (dall' Ente all'esistente, dall'Esistente all'Ente), è pur sempre la semplice coesistenza, e i due termini non ostante il ritorno dell'uno all'altro rimangono così differenti come prima.

Ma questa dualità *immediata* è una contradizione; come immediata è solo apparente, non già reale: essa rimane come semplice *esigenza*, nello stesso modo che l'unità concreta o la conciliazione de' due termini ci *ha da* essere, ma non ci è mai attualmente. Dualità importa mediazione, e presuppone l'Uno che si divide in sè stesso; la sua realtà è l'attività o l'atto medesimo di questa divisione. Ora quest'atto, appunto perchè si

dice appreso immediatamente, non è più atto; e quindi la dualità non è reale; il secondo termine è aggiunto estrinsecamente al primo mediante la rappresentazione, ma non è già il primo che si pone da sè come secondo. E però il pensiero, come intuito immediato, non ha a sè dinanzi che solo il primo termine, nel quale si concentra tutta la realtà; perchè, se il pensiero è la stessa immediatezza, la realtà non è altro che l'immediato: e il secondo termine, come distinto e fuori del primo, ha rispetto al pensiero una realtà solo immaginaria; esso è reale , solo in quanto *è* nel primo, cioè in quanto non è distinto dal primo. Così la vera realtà è l'assoluta indifferenza, cioè la sostanza. Il giudizio e la sua risoluzione è una funzione meramente formale e soggettiva ; il secondo termine non ha una realtà sostanziale, ma è semplice predicato di un soggetto universale ; non ostante la conversione del giudizio , il predicato rimane sempre predicato , e non diventa mai soggetto; e però il soggetto è sempre semplice Sostanza e non diventa mai soggettività o Io.

Tale è in generale il dommatismo Giobertiano , e , come conseguenza inevitabile, lo spinozismo. Questo carattere sarà evidente nell'esame della costruzione della Formola.

SEZIONE PRIMA

COSTRUZIONE DEL PRIMO TERMINE DELLA FORMOLA (l'Ente)

CAPITOLO PRIMO.

DEFINIZIONE DEL PRIMO. DISTINZIONE DEL PRIMO PSICOLOGICO E DEL PRIMO ONTOLOGICO. IL PRIMO FILOSOFICO.

L' Idea, essendo essenzialmente giudizio, deve constare di un Primo e d'un Secondo, e di un Terzo come nesso di ambedue. — Quale è il primo termine del giudizio ideale?

Per risolvere questo problema, bisogna vedere innanzi tutto che cosa si deve intendere per Primo; cioè, quale è il *concetto* del Primo.

Gioberti distingue due Primi, che poi identifica, e ne fa un Primo solo; quello che egli chiama *psicologico*, e l'*ontologico*; alla loro identità dà il nome di Primo *filosofico*. Infatti il Primo psicologico è la prima idea (il primo concetto), l'ontologico la prima cosa. L' idea espressa dal Primo ontologico non può esser semplice, ma dee constare di più concetti, che se non fossero connessi e organati insieme non farebbero un'idea unica. Questo organismo non può sussistere, senza che tra i vari concetti da cui risulta, uno prevalga come principio o radice logica, onde gli altri derivano. Ora *questo con-*

cetto principale del Primo ontologico,precedendo alle altre nozioni sòlo nell' *ordine logicale* , riesce di necessità un Primo psicologico; e però da questo lato i metafisici che si occupano del Primo ontologico sono costretti ad uscire dall' ontologia schietta e a rendersi psicologi. Che se la ricerca del Primo ontologico conduce di necessità a quella del Primo psicologico, ciò mostra che i due Primi debbono fare *sostanzialmente* un solo, e che la prima *cosa* dee anche essere la prima *idea*. E in vero, *ogni cosa è un concetto e ogni concetto è una cosa* ; onde , essendo certo che il Primo psicologico dee produrre *comechessia* tutti i concetti, e l'ontologico tutte le cose, i due primi vogliono di necessità fare un Primo unico: il Primo filosofico , principio e base unica del reale e dello scibile (1).

Quando si dice: « ogni concetto è una cosa e ogni cosa è un concetto, e però il primo concetto è la prima cosa e la prima cosa è il primo concetto », bisogna distinguere, da un lato, quella identità del pensiero e dell'essere, che è il presupposto generale e dirò così il cielo in cui spazia la scienza (la oggettività del pensiero) dalla identità che è il risultato di una parte della scienza o di tutta la scienza, cioè dalla mediazione del concetto o del pensiero oggettivo (già identico all'essere) con se stesso, in virtù della quale il concetto o l'idea si pone come il primo reale (la *prima* cosa) o come il *reale* assoluto (l'*Ente* assoluto) (2); e quindi dall'altro lato distinguere il Primo come semplice *cominciamento* dal Primo come *principio* della scienza. Questa distinzione è di grande importanza; il non farla produce molti equivoci e specialmente quella confusione di quistioni le più disparate , che è il maggior ostacolo alla perfezione scientifica d'un sistema.

(1) *Introd.* vol. II. pag. 138 140.

(2) Uso queste espressioni per uniformarmi al modo di parlare di Gioberti. Questo modo è per lo meno improprio, giacchè i concetti di *cosa*, di *reale*, di *ente*, anche colla giunta di tutti gli attributi *assoluto*, *supremo*, *perfetto*, ec. non adeguano il concetto di Dio, la cui essenza consiste nello *Spirito*. Il concetto di *cosa* e simili si può applicare in generale

La identità del pensiero e dell' essere si può dire immediata nel sistema della scienza, in quanto è il risultato d'una mediazione che è fuori e anteriore alla scienza come sistema; questa non deve dimostrare quella identità, ma la presuppone. La scienza è essenzialmente pensiero puro (riflessione ontologica, contatto del pensiero col pensato); e il pensiero puro non è nè immediato nè vuoto, ma come universale e necessario è l'ultimo termine della dialettica della coscienza, e come risoluzione della coscienza ordinaria nel sapere assoluto contiene in sè come idealizzato tutto il reale; il suo oggetto è la verità stessa, l'Idea, o l'essenza delle cose. E però lo sviluppo necessario e dialettico del pensiero puro è lo sviluppo stesso dell' Idea, dell' oggetto del pensiero, della cosa stessa. Questo sviluppo è la scienza. E come il pensiero sviluppandosi è sempre lo stesso pensiero, e ogni nuova determinazione è il pensiero stesso in questa determinazione, così anche l' oggetto; il vero pensiero e il vero oggetto è il pensiero e l'oggetto come mediazione perfetta e assoluta con sè stesso, e questa assolutezza, che è il risultato finale della scienza, è insieme la vera identità del soggetto e dell' oggetto (la vera unione dell' uomo con Dio). Ora, se la filosofia è lo sviluppo del pensiero puro, è chiaro che pensiero *puro* e pensiero *filosofico* sono una cosa medesima. E però se per *cosa* s' intende non già solo il *reale* come tale (la natura e lo spirito, finito e assoluto), ma anche l' Idea come sistema delle determinazioni comuni ad ogni reale, come identità universale e indifferente della natura e dello spirito (come semplice Ragione: *absolutum tantummodo rectitudinarium*), e quindi come non ancora reale, come non ancora natura nè spirito; se per cosa s' intende l' oggetto stesso del pensiero (il pensiero oggettivo), è vero il dire che il primo concetto (il primo pensiero) e la prima cosa sono identici, e che in questa loro identità costituiscono il primo filosofico. Questa proposizione è tautolo-

alla natura, sebbene, non a tutte le forme della natura; la pianta p. e. e l' animale sono più che cose. In questo senso la prima cosa sarebbe la natura nel suo stato originario, e non già Dio.

gica, ed esprime la natura del pensiero puro, cioè quella identità del pensiero e dell' essere, che è il presupposto necessario della filosofia come sistema. Ma se per cosa s' intende il reale in generale, il primo concetto è ben diverso dalla prima cosa. Il primo concetto è l'Idea nella sua pura immediatezza. Ora l' Idea non è immediatamente reale; la realtà dell'Idea è l' attività dell' Idea stessa e presuppone la mediazione dell'Idea con sè stessa. In generale la differenza tra *primo e principio* è questa stessa differenza tra l'Idea come puramente immediata e l'Idea come risultato della propria mediazione. E se si prende la mediazione come assoluta, si ha il vero principio; cioè l'Idea non più come il semplice reale (l'Ente, la Sostanza, la Cosa, ecc.), ma come la vera realtà, come idealità assoluta (Spirito assoluto). — Questa distinzione si trova, in sostanza, nello stesso Gioberti, sebbene poi in realtà non ne faccia gran caso, anzi proceda come se non l'avesse posta. Infatti il Primo così detto psicologico (e che, come vedremo, si dovrebbe dire logico o filosofico), sebbene debba essere lo stesso del Primo ontologico, pure non è altro che il *concetto principale* del Primo ontologico, cioè quello da cui *derivano logicamente* tutti gli altri concetti, che insieme con esso formano il Primo ontologico. Dunque i due Primi non sono lo stesso; l'ontologico è una totalità organica, e il psicologico è l' elemento principale o la radice logica di questa totalità; quello è come il risultato della esplicazione di questo: esplicazione, che è puramente logica; giacchè gli altri concetti che formano l' organismo in cui consiste il Primo ontologico, sono preceduti dal Primo psicologico solo logicamente. Tutti questi concetti, compreso il primo, in quanto costituiscono il Primo ontologico, cioè *sono*, insieme, come il Primo ontologico, come il primo Reale, non si precedono nè si seguono realmente; la precedenza e la susseguenza non è *reale*, ma *logica*; e questo processo è la mediazione con sè stessa dell' Idea pura, incorporea e inconsapevole. Dunque la prima idea non è la prima cosa; quella è il concetto principale (la Idea pura non ancora esplicata), questa è la totalità organica che

deriva da tal concetto (l'Idea pura esplicata assolutamente) ; o dirò meglio, la prima idea e la prima cosa sono e non sono lo stesso:sono lo stesso in quanto la prima idea è la prima cosa non esplicata (come semplice potenza di sè stessa),e non sono lo stesso in quanto quella è semplice potenza,e questa è atto; quella è l'Idea pura come semplice Primo, questa è l'Idea pura come Principio.

Questa distinzione è confermata dalla stessa nozione del Primo. Il Primo è per Gioberti un concetto che non è *relativo* (è il puro immediato) ; e intende per relativo ogni concetto che *risulta* (almeno) da due concetti anteriori (1). Perciò egli nega il titolo di Primi psicologici ad alcuni concetti,considerati come tali da alcune sette di filosofi , e pone per Primo l' Ente (2); questi concetti come l'Uno , il Necessario , la Sostanza, l'Assoluto, l' Identico, ec. sebbene più concreti del semplice Ente, non possono essere Primi, appunto perchè sono più concreti e risultano da altri concetti. Ora lo stesso avviene del Primo ontologico; il quale , secondo lo stesso Gioberti, è essenzialmente un risultato. — L'equivoco in cui si può cadere rispetto al relativo e all' assoluto è quello stesso che ho già notato rispetto al Primo e al Principio. Si dichiara assoluto,e quindi superiore ad ogni altro concetto, quello che è semplicemente primo; il risultare o la relazione si considera come qualcosa di secondario,e il primo e l'ultimo come punti opposti, e come solamente tali; non si avverte che il semplice cominciamento non è il vero, e non è meno del semplice risultato un'astrazione; che il vero è il primo che si pone per attività propria come ultimo e in quanto ultimo come realmente primo o principio. Questo errore indusse Rosmini a prendere per assoluto (intelligibile) il puro ente; e lo stesso Gioberti non è immune da tal difetto. Solo nelle ultime sue Opere si risolve a determinare espressamente il Vero come la *relazione assoluta* e l' irrelativo, cioè il puro essere, come identico al nulla (3). Questo concetto dell' assoluto è già contenuto implicitamente nel principio di creazione.

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 141.
(2) Ibid. pag. 140-141.
(3) Cfr. p. c. *Prot.* vol. I, pag. 638, 642.

Se la filosofia è essenzialmente pensiero puro (riflessione ontologica), si vede con quanta improprietà di linguaggio si chiami Primo *psicologico* quel concetto da cui risulta, per una mediazione veramente logica, la prima cosa. Certamente lo spirito come scienza presuppone lo spirito come psiche; ma è attualmente più che questa. La parola *psicologico* ricorda la opposizione di soggetto e oggetto, e quindi la falsità dell'uno e dell'altro ; Gioberti stesso chiama *sensibile* tutto ciò che appartiene alla psicologia. Nella scienza al contrario l'opposizione è già risoluta; pensiero e pensato sono la stessa cosa. In essa non si tratta semplicemente di osservare, e dire: io *trovo* o *sento in me questo e questo;* ma la natura del concetto (del pensiero puro) consiste nella necessità ed universalità del pensiero. Questo carattere è tutt'altro che un mero *dato* psicologico. — Ma un tal difetto, più che una semplice improprietà di linguaggio, è in Gioberti una confusione della scienza colla semplice coscienza: il Primo deve essere lo stesso nell'una e nell' altra. Il vero autore di tale confusione è Rosmini; e Gioberti l' accetta senza critica. Onde segue, che per cominciare la scienza non si tratta di altro che di vedere quale sia il Primo psicologico, e trasformarlo immediatamente in Primo filosofico. Non si considera la natura del Primo in sè stesso nel pensiero puro, cioè da qual punto cominci il pensiero come libera riflessione; ma si quistiona sulla prima *notizia* che ha l'uomo quando apre gli occhi alla luce di questo mondo; se questa notizia è un astratto (Rosmini), il primo filosofico è anch'esso un astratto; se questa notizia è un concreto (Gioberti), il primo filosofico è un concreto.

CAPITOLO SECONDO

IL PRIMO FILOSOFICO.

Quale è dunque il primo psicologico, e per conseguenza il primo filosofico?

Gioberti, seguendo Rosmini, risponde: il primo psicologico

è l'Ente. Se non che Rosmini distingue sostanzialmente il primo psicologico dall'ontologico ; Gioberti dice d'identificarli. E però, siccome il primo ontologico è la prima cosa, il primo psicologico non è più l'Ente astratto e indeterminato, come vuole Rosmini, ma l'Ente concreto e reale.

§ I.

Caratteristica del Primo filosofico giobertiano. Polemica contro Rosmini.

In questa determinazione si devono distinguere due cose: l'Ente come tale e la realtà dell'Ente, cioè l'elemento psicologico e l'elemento ontologico, nella unità de' quali consiste il primo filosofico (1). Si può credere, che ponendo l'Ente come Primo *psicologico* Gioberti abbia ricavato questo concetto, questa determinazione astratta e universalissima, dalla considerazione della *coscienza*, e in un modo simile a quello usato da Rosmini; il quale seguendo la dottrina di Kant — che la coscienza è essenzialmente giudizio, cioè non semplice senso, ma anche intelletto — e osservando che ogni giudizio implica almeno la nozione dell'essere, ne inferisce che il Primo psicologico è l'idea innata dell'Ente. Il processo di Gioberti è tutt'altro, e quando egli dice di essere costretto a *rendersi psicologo* fa illusione a sè stesso. Infatti, pigliando come postulato l'identità del pensiero e dell'essere, cioè il pensiero puro, egli muove, come abbiamo visto, dal concetto del Primo nel pensiero, nell'*ordine logico*, e non già nella coscienza; e intende per Primo quel *concetto*, che non risulta da altri concetti anteriori, che non ha alcuna relazione in sè stesso nè con altri concetti, che è assolutamente semplice o dirò meglio indeterminato. Questo indeterminato non è altro che l'essere come puro essere; è l'ultimo punto dell'attività astraente del

(1) Cfr. *Introduz.* vol. II, pag. 156; « La prima voce (Ente) accenna particolarmente alla relazione psicologica, e la seconda all'ontologica ec. »

pensiero, e però il primo nella riflessione libera del pensiero sopra sè stesso, nella quale consiste la scienza; è il primo *concetto*, e non già la prima rappresentazione (il primo sapere, il primo atto della coscienza); come concetto in generale, come prima determinazione del pensiero puro, esso non appartiene alla semplice coscienza, ma alla scienza. Al contrario ciò che egli ricava dalla considerazione psicologica è la determinazione concreta dell' Ente, cioè quella *proprietà* che egli chiama ontologica in opposizione alla relazione psicologica. Movendo dal Primo nel puro pensiero, dall' Idea come essere puro, indeterminato, Gioberti mediante lo sviluppo dialettico del pensiero stesso in sè stesso avrebbe dovuto giungere all' Idea come vera Idea, come Ente concreto, reale, assolutamente determinato, come primo Reale, come prima cosa o Primo ontologico. Invece di questa mediazione dialettica nel pensiero, egli ricade dalla suprema astrazione immediatamente nella coscienza empirica, come prima erasi levato da questa di un salto nel cielo della scienza; trova nella coscienza l' Ente concreto e reale, e immedesima immediatamente con questo l' Ente astratto e indeterminato del pensiero puro. A questo ibrido accoppiamento di un elemento puramente logico e di un dato psicologico egli dà il nome di primo filosofico. Il suo psicologismo è o almeno vuol essere pura logica, e il suo ontologismo è pretto psicologismo. Così si spiega la più parte degli equivoci nella sua polemica con Rosmini; i quali nascono dalla intrusione d'un problema meramente psicologico in una quistione logica e metafisica. Da ciò nasce anche il considerare le determinazioni dell' Idea non come lo sviluppo necessario del pensiero, ma come altrettanti dati immobili e separati della coscienza, e perciò estrinsechi all'Idea stessa; e quindi il considerare l' intuito della pienezza dell' Ente (dell' atto creativo), non già solamente come semplice potenza o essenza del conoscere o come risultato di tutta la scienza, ma come una *notizia* originaria, continua, immanente di un *fatto*; e in generale non come pensiero puro, ma come semplice rappresentazione.

Questa caratteristica per essere compresa ha bisogno di qualche sviluppo, particolarmente rispetto alla relazione tra Gioberti e Rosmini nella quistione del Primo.

Gioberti riassume egli stesso i punti principali della dottrina rosminiana ed espone la differenza di questa dottrina dalla sua.

1. Rosmini afferma che tutte le idee sono originate dall'idea dell' ente. Gioberti *accetta questo pronunziato*, ma lo *limita* negando che

2. L' idea primitiva dell' ente rappresenti solo l'ente possibile, come vuole Rosmini; secondo lui questa idea rappresenta l' Ente reale.

a) Il problema giobertiano; il problema rosminiano: loro differenza. Gioberti non distingue chiaramente il problema logico e il psicologico. (Motivo della sua polemica contro Rosmini). Confonde da una parte il problema logico col psicologico (Il Primo nella scienza e il Primo nella coscienza. Distinzione de' Primi fatta da Rosmini. Errore di Rosmini); dall' altra parte il problema psicologico col logico. In questa confusione si contradice. Equivoci sui concetti del possibile e del reale. (Si confonde la *realtà* del possibile e la *possibilità* del reale. Si confonde la realtà come opposta all' apparenza e la realtà come opposta alla possibilità. Si confonde la realtà assoluta e la realtà immediata (empirica)). Da ciò un'altra forma di opposizione contro Rosmini.

Innanzi tutto Gioberti avrebbe dovuto vedere che cosa intende Rosmini per *idea* e quindi per *origine delle idee*, e se questo intendimento non contradica alla natura della quistione che egli stesso vuol risolvere. Ora la quistione di Gioberti è assolutamente logica, o, se si vuole, metafisica; quella di Rosmini è meramente psicologica; tra l'una e l'altra corre la stessa differenza che è tra il problema p. e. della Logica di Hegel e quello del Saggio sull'intelletto umano di Locke. Gioberti vuol costruire il primo termine della formola ideale, cioè il primo membro dell' organismo dell' Idea; il qual membro è esso stesso una totalità organica, un sistema di determinazioni razionali. Costruire questo membro importa cominciare dal concetto più semplice (più indeterminato) e da questo sviluppare con necessità dialettica tutti i concetti o de-

terminazioni,le quali formano quel sistema stesso che è l'Ente concreto e reale. La realtà dell'Ente è il risultato di questo processo ideale, e non già un elemento aggiunto per altra via; la realtà dell'Idea è il prodotto proprio dell'Idea stessa. Gioberti dunque si muove o almeno deve muoversi nel pensiero puro, costretto dalla natura stessa del problema che si propone di sciogliere. Egli deve considerare le idee o le determinazioni dell' Idea assolutamente, in sè e per sè, nella necessità razionale del loro contenuto; e, giacchè qui si tratta solo dell' Ente, considerare l' Idea come Idea logica, e non già come sapere o coscienza. Trovandosi in quel cielo che è la identità del pensiero e dell' oggetto del pensiero (del concetto e della cosa), egli si ha lasciato dirò così dietro le spalle tutta la fenomenalità della coscienza; in cui lo spirito è semplice sapere e non ancora scienza, e il sapere e l' oggetto del sapere sono ancora opposti e come estrinsechi l'uno all'altro. Egli non deve dunque studiare le diverse forme o gradi del sapere e dell'oggetto in quanto l'uno si oppone all'altro — opposizione in cui consiste la fenomenalità della coscienza —, ma le forme o determinazioni del sapere e dell' oggetto in quanto identici assolutamente, cioè del pensiero che è lo stesso pensato o l'Idea; non elevarsi dalla fenomenalità alla verità del sapere (dalla semplice riflessione alla riflessione ontologica), ma dal grado più basso ed astratto al più concreto e supremo della verità o Idea pura, dalla assoluta indeterminatezza all'assoluta determinazione o realtà dell' Ente. D'altra parte egli ha ancora dinanzi a sè come una meta più lontana la *coscienza* come parte del sistema della scienza, come una determinazione reale e non più meramente logica dell' Idea, come l' Idea stessa in quanto coscienza.

Ben altro è il problema di Rosmini. Ciò che egli chiama idea è in generale il semplice sapere, la rappresentazione, la conoscenza ordinaria, la coscienza; e quindi *origine delle idee* vuol dire per lui da una parte l' origine della coscienza (del primo giudizio, della percezione intellettiva) e d'altra parte il processo dalla coscienza sensibile o immediata (dalla perce-

zione intellettiva) alla coscienza sempre più astratta e generale delle determinazioni universali dell' ente. Queste determinazioni non sono considerate in sè e per sè, nel loro contenuto necessario e razionale, ma nella loro relazione col sapere fenomenale; non come forme del pensiero, ma come materia della percezione sensibile; e tutta l' industria dell' analisi rosminiana consiste nel trasformare la rappresentazione particolare o meglio la stessa percezione in una rappresentazione generale, presupponendo da un lato la cosa più importante, cioè il contenuto razionale della percezione, quello che egli chiama *determinazione* dell'ente, e dall'altro una forma astratta, vuota, generalissima, mediante la quale certe attività dello spirito, anche esse presupposte secondo le occorrenze, lavorano la materia greggia del senso e la riducono allo stato di idea. Adunque l'ideologia rosminiana non è il processo delle determinazioni dell'Ente in sè stesse, mediante il quale l'Ente o l'Idea si pone per sè come *reale*; ma l'ideale e il reale sono come due determinazioni opposte, e questo non può derivare da quello; la realtà bisogna prenderla altrove, fuori dell' idea e poi aggiungerla a questa per avere l'idea o l'ente,come reale. Questa aggiunzione è il principale oggetto dell'ideologia; e non consiste in una semplice addizione dell'idea e del reale, ma è una specie di purificazione del reale mediante l'idea stessa, e si fa generalizzando o idealizzando il reale. Il reale così idealizzato è la verità. Almeno così ci si vuol far credere; ma in realtá qui non abbiamo altro che da un lato una vuota forma e dall'altro un informe contenuto, e la pretesa idealizzazione del reale o, che è lo stesso, la realizzazione dell'idea, si riduce a portare in giro l'idea stessa nella sua immutabile vacuità e imprimerla come suggello comune alle materie più differenti; e quindi ciò che si conosce non è la differenza come tale, ma in quanto ha ricevuto l' impronta di quell'unico tipo, cioè come indifferenza; la differenza non è momento dell' idea stessa, ma fuori di essa; e però rimane sempre senza forma, e l'unità che abbiamo (l'idea come reale) è sempre l'unità astratta dell' idea con sè stessa e non già l'u-

nità concreta mediante la differenza e nella differenza. Perciò l' *Origine delle idee* di Rosmini, più che una metafisica, è come la Ragione pura di Kant una critica della conoscenza; non la scienza, ma una propedeutica alla scienza; il reale che in essa si considera non è il vero reale, che è l'oggetto della metafisica, cioè l' Idea come reale, ma la cattiva realtà, quella della coscienza e della percezione sensibile; e il problema che essa si propone è di trasformare questa realtà nell' Idea,che è il principio della vera realtà. La quale poi non si ottiene, perchè si nega all'Idea l'attività di porsi come reale; e per avere la realtà dell'Idea si ricade in quella falsa realtà che pareva già superata e che solo era stata mutata estrinsecamente nell'astrazione del puro ente.E in questo senso è giusta l'accusa di nullismo mossa da Gioberti al sistema rosminiano; la verità è qui l' equazione astratta del puro essere con sè stesso,e tutta la realtà rimane fuori di essa e non è conoscibile che in quanto è ridotta indifferentemente a questa equazione. L' idea rosminiana è negatività , ma immediata e perciò vuota, e non già come distinzione e mediazione assoluta di sè con sè stessa. Ciò che si nega, non è conservato, ma annullato, e questo nulla comune di ogni reale, come risultato immediato dell' astrazione, è l' idea. —

Gioberti adunque fa bene ad accettare il principio rosminiano, che tutte le idee sono originate da quella dell'Ente; ma appunto perchè le idee sono per lui o almeno devono essere *forme pure* del pensiero e non già momenti concreti della coscienza, determinazioni *logiche* e non *cognizioni*, egli erra nell' asserire che la idea primitiva sia l'Ente reale e non già solo l'Ente possibile o meglio indeterminato. Egli riporta una facile vittoria psicologica sopra Rosmini, ma il vinto è come Nesso che fa dono al vincitore della sua fatale camicia; Gioberti rimane implicato nella quistione psicologica e non trova modo di uscirne, e di distinguerla dalla logica. Per provare contro Rosmini che il primo *filosofico* è l' Ente reale egli non sa far altro che mostrare che il *sapere* o la *coscienza* incomincia coll' Ente reale e non già astratto; e invece di di-

re a Rosmini: voi avete torto nella quistione psicologica, ma avete ragione nella logica, giacchè il vostro ente indeterminato non può essere che cominciamento della scienza e non già della coscienza, gli dice: voi non avete ragione nella quistione logica, perchè avete torto nella psicologica. Così egli scambia il nesso logico delle idee colla connessione empirica delle rappresentazioni, e fa giudice della logica la psicologia; la scienza deve cominciare coll'Ente concreto e reale, perchè così comincia la coscienza. Posto ciò, non è meraviglia se la realtà dell' Idea è quella stessa realtà, che è oggetto della coscienza.

Infatti Gioberti ragiona così: « Se fosse vero, che l'idea primitiva dell'Ente rappresenta solo l'Ente possibile, ne seguirebbe che l'*idea* del possibile precede quella del reale; il che è in prima contrario all'*ordine psicologico*. Imperocchè, secondo il *processo naturale* dello spirito, l'astratto susseguendo al concreto e nascendo da esso, la *cognizione* concreta del reale dee precedere la cognizione astratta del possibile » (1). Tutto ciò è vero, ma riguarda il processo dell'Idea come coscienza o psiche, e non già il processo dell'Idea pura, incorporea e inconsapevole: sebbene non si possa dire assolutamente che nella coscienza e nella psiche si proceda dal concreto all'astratto. Ciò che comunemente si dice concreto, p. e. la conoscenza sensibile, è astratto rispetto a ciò che si dice astratto, p. e. il pensiero. Il concreto non è il puro immediato. Così l'ultimo grado del processo dell'Idea come spirito è la scienza o la filosofia: ciò che si crede l'ultima astrazione e pure è la vera concretezza dello spirito. E lo spirito come filosofia ricomincia un nuovo processo: quello della libera e assoluta riflessione; la quale è ciò che vi ha di più concreto e insieme di più astratto. Lo spirito solamente — come filosofia — ha tale potenza; esso non è la massima astrazione, se non in quanto è la massima concretezza. Questo movimento è la scienza, ed è il movimento stesso dell'Idea. La scienza è

(1) *Introd.* vol. II, pag. 144.

l'Idea che *ripensa* assolutamente sè stessa; l'Idea (l'assoluto Concreto) ripensandosi si determina liberamente come l'assoluto Astratto, e quest'Astratto assoluto è la *prima* idea, il primo concetto, o il cominciamento della scienza. La scienza è, come l'Idea, mediazione o relazione assoluta: identità, ma non immediata, dell'assoluto astratto e dell'assoluto concreto. Questo assoluto astratto è l'essere indeterminato di Rosmini.

L'errore di Rosmini consiste da una parte nel confondere il *punto di partenza* (il cominciamento) della *scienza* col punto di partenza dello *spirito umano*, e dall'altra nel distinguere questo secondo punto dal punto di partenza dell'*uomo* nel suo primo sviluppo. Che significa punto di partenza o cominciamento? Il Principio (il Vero, l'Idea) nella sua *immediatezza*; e questa immediatezza è in generale l'*essere*. Quindi lo spirito come cominciamento è lo spirito in quanto *è* semplicemente, lo spirito immediato, l'anima naturale, cioè l'*uomo* nel suo primo sviluppo. Il cominciamento della scienza al contrario è il cominciamento dell'Idea come pura Idea, come non ancora natura nè spirito; e tra esso e il cominciare dello spirito vi ha l'infinito intervallo dell'Idea come Ente reale e dell'Idea come totalità della natura; giacchè lo spirito presuppone la natura, e questa la idea logica. Il primo è cominciamento assoluto, perchè prima di esso non vi ha nulla logicamente; come cominciamento è *essere*, come assoluto cominciamento è *puro* essere, essere *indeterminato*: il secondo all'opposto, cioè quello dello spirito, non è l'*essere* come semplice essere, ma lo *spirito* come essere; non l'essere indeterminato, ma lo spirito indeterminato. Confondere i due cominciamenti è confondere l'*essere* e lo *spirito*; è fare dello spirito una *cosa*: tale è in generale la tendenza del rosminianismo.

La distinzione rosminiana dei due cominciamenti, dello spirito e dell'uomo, può avere anche il significato particolare della differenza tra il principio o concetto della coscienza e la coscienza prima o empirica o anche la semplice sensazione. Così Kant, che il primo ha veduto tale differenza, non

solo distingue la coscienza dalla sensibilità, ma pone come fondamento della coscienza empirica l'unità sintetica originaria dell'appercezione. Questa unità non è un atto particolare, un primo atto, ma la stessa essenza attiva dello spirito, il principio e la ragione intima di tutti i suoi atti particolari; non è mero intelletto (astratto), ma intelletto che contiene in sè come momento il suo opposto (il senso), e perciò è unità sintetica, non vuota. Per Rosmini, come per Kant, la coscienza è essenzialmente *intellettuale*; ma — come poi Kant medesimo non ostante il principio della sintesi originaria — egli concepisce l'intelletto astrattamente, come opposto assoluto del senso, e tale che non contiene in sè il senso nè meno come risoluto; e quindi non come relazione assoluta (unità sintetica originaria), ma come un lato solo di questa relazione in cui consiste lo spirito, separato dall'altro e preso per sè, cioè come un *irrelativo*, identità o rapporto vuoto di sè con sè stesso, il puro immediato. E questo è l'*essere*. E però, riponendo l'essenza dello spirito (teoretico) nell'intelletto e pigliando l'intelletto astrattamente, Rosmini considera come l'essenza dello spirito l'intuito immediato del puro essere. Ma nè l'essenza come tale è il cominciamento, nè l'intuito dell'essere è pari al concetto dello spirito. Lo spirito, in quanto mediazione, implica la risoluzione dell'essere; il suo vero *È* è *attività*; è *ciclo*, direbbe Gioberti, non *essere*. Perciò, anche quando si volesse intendere per cominciamento (punto di partenza) l'essenza — il che sarebbe un modo improprio di parlare, perchè il cominciamento è solo l'esistenza prima ed immediata dell'essenza, e non già la vera —, non si potrebbe mai confondere il cominciamento dello spirito con quello della scienza; se questo è il puro essere, quello presuppone tutto il processo dell'Idea come puro essere all'Idea come intelletto o almeno come senso (umano). — L'errore di Rosmini è di considerare come prima parte della scienza la semplice propedeutica alla scienza. La propedeutica comincia dal *fatto* della coscienza, dal sapere sensibile, e si eleva da questo alla scienza. Rosmini comincia anche così, cioè dal

fatto della percezione intellettiva, che è la prima coscienza. Ma invece di procedere dialetticamente alle altre forme della coscienza, si fa a ricercare immediatamente la ragione di questo fatto, e crede di averla trovata nell'intuito originario (idea innata) dell'essere. Perciò chiama questo intuito il cominciamento della scienza. Ma non si avvede di presupporre, non dico l'essere che come indeterminato non ha nulla prima di sè, ma lo spirito come intuito (e anche senso), e però buona parte di quella scienza che egli dice di solo cominciare. Egli crede di spiegare la coscienza, presupponendo il *concetto* di essa; quando per giungere a un tal concetto, la scienza ha già dovuto fare un lungo viaggio. O piuttosto egli intende per scienza la spiegazione di un fatto a modo de' naturalisti; come Newton fa l'ipotesi dell'emissione per spiegare i fenomeni della luce, così Rosmini fa l'ipotesi dell'intuito dell'Ente possibile per spiegare la coscienza (1). Ora l'ipotesi non differisce dal fatto che deve spiegare che per la forma più universale; il contenuto è lo stesso. Rosmini presuppone il contenuto razionale dello spirito, e perciò non dà ragione di nulla; e molto meno comincia la scienza. —

Dopo aver chiamato la psicologia in soccorso della logica, Gioberti entrato una volta nella quistione psicologica chiama la logica in soccorso della psicologia; se prima la scienza (e quindi la logica) dovea cominciare dall'Ente reale perchè tale era il *primo atto* dello spirito, ora lo spirito (la coscienza) deve cominciare dall'Ente reale perchè tale è il processo logico. « Quando altri affermasse che nel primo atto dello spirito occorre un ordine diverso e che il principio dell'esercizio intellettivo si fa in un modo particolare, osservo che questo modo particolare, qualunque siasi, deve conformarsi all'ordine logico » (2). Ma che significa ordine logico? L'ordine delle determinazioni pure razionali, onde risulta l'Idea come Ente reale. Nell'ordine logico, ha già detto Gioberti, il concetto principale, cioè quello da cui derivano tutti gli

(1) Cfr. le prime pagg. del N. *Saggio*.
(2) *Introduz.* vol. II, pag. 144.

altri il cui organismo è la prima cosa o il Primo ontologico, *precede* tutti gli altri concetti. (1) Ora questo concetto non può essere che meramente semplice ; giacchè se constasse di più concetti, sarebbe una totalità organica; e però ci dovrebbe essere di nuovo un concetto principale , dal quale esso risulterebbe. E così esso non sarebbe il Primo. Dunque Primo logico vuol dire il meramente semplice , cioè l' indeterminato, e quindi ordine logico il processo dall' indeterminato al determinato, dal meno determinato al più determinato; e il risultato finale è il determinatissimo , cioè il Primo ontologico giobertiano. Perciò ha ragione chi dice che nell' ordine logico il Primo è l'ente possibile, se per ente possibile intende l' indeterminato. Se dunque l' ordine psicologico o il processo naturale dello spirito deve conformarsi all' ordine logico, corre di necessità dall'astratto al concreto, dall'immediato al mediato , dal meno al più determinato , e non viceversa come vuole Gioberti. Ciò che vi ha di vero nell' asserzione di Gioberti è l' identità astratta de'due ordini. In generale ordine vuol dire idealità o attività dell' Idea ; e siccome una è l' Idea , ogni ordine ha lo stesso ritmo , che è — considerato astrattamente — il ritmo logico. Lo sbaglio qui, come ho già notato, è di dire concreto e quindi opporre all'astratto ciò che in un dato ordine è piuttosto il massimo astratto. P. e. si crede che la prima coscienza (il primo atto intellettivo) sia la coscienza più concreta, e che il progresso delle forme seguenti consista nel divenire essa sempre più vuota, nel perdere la gran ricchezza della prima forma. Ma quando si va a vedere, questa è la più povera di tutte; tutta la sua attualità, e quindi la sua concretezza , si riduce, come hanno bene osservato Hegel e Rosmini, a: *questa cosa è*. Ora l' essere è la determinazione più comune ed astratta. L'errore di Rimini è di prendere questa povertà per la stessa ricchezza ; di avere come il Vero ciò che è solo la forma infima del Vero. —

Contradicendo alla sua prima definizione dell'ordine logico,

(1) V. sopra.

Gioberti ne reca qui un'altra. « Secondo quest' ordine il possibile presuppone il reale, perchè senza qualcosa di reale, non si può concepir nulla di possibile. Se niente è in effetto, niente può essere. Una potenza, che consistesse in una mera potenzialità, senza un atto precedente, non sarebbe una vera potenza, ma nulla. » (1) Anche qui Gioberti confonde due quistioni ben diverse sul possibile; la prima delle quali riguarda la *realtà* del possibile (che cosa è possibile, ossia quali cose sono possibili?), e la seconda la *possibilità* del reale (come è possibile il reale?). Ciò che Gioberti dice, è vero, ma appartiene alla prima quistione. « Se niente è, niente può essere » : ciò non risguarda la possibilità del reale, ma la realtà del possibile, e significa: qualcosa *possibile* non può essere *reale*, se niente è reale; e non già: la possibilità del reale presuppone la realtà del reale. Ora solo la seconda quistione è veramente la quistione logica; e a questa è subordinata la prima. Giacchè, quando dico: la realtà del possibile presuppone il reale, io posso sempre domandare; come è possibile il reale? La quistione logica è dunque sempre anteriore all' altra, a cui Gioberti erroneamente dà il nome di logica. Il *reale* poi inteso come atto e il possibile come potenza, e il dire: *la potenza presuppone l'atto,* tutto ciò significa logicamente solo questo: « una potenza *determinata* non può essere tutta potenza, ma dev' essere (presupporre), appunto in quanto è determinata, un certo atto, una certa realtà: » non già: « la potenza presuppone la realtà di quello, di cui è potenza. » E come questa realtà presuppone la sua propria potenza, così quel certo atto presupposto da questa potenza presuppone di nuovo una p tenza sua propria e una potenza meno *determinata*; e così via via. Logicamente una *certa potenza presuppone un certo atto* vuol dire, che la potenza come *determinata* presuppone un movimento o processo della sua determinazione, e questo processo è l'atto che precede la potenza; la determinazione della potenza è un risultato, ed è

(1) L. c.

risultato dell' atto. E ciò vuol dire, che quando in questa regressione si arriva ad una potenza meramente indeterminata, questa non presuppone *logicamente* nulla, ossia è prima potenza e primo atto. Logicamente la prima potenza è il primo atto, e questo è il puro essere, cioè l'Indeterminato. Tale è il possibile rosminiano; e perciò Gioberti non ha ragione di dire, che esso logicamente presuppone qualcosa di reale; in quanto l'indeterminato esso non presuppone nulla, non presuppone che se stesso, perchè come prima potenza è primo atto. Oltre a ciò, come è falso che io non possa *concepire* il puro essere senza qualcosa di reale, così è vero al contrario che io non posso concepire qualcosa di reale senza il puro essere. *Concepire* qui è vedere il processo logico, il processo della derivazione di un concetto da un altro. Ora il concetto del qualcosa deriva da quello del puro essere, e quando io vedo questa derivazione, dico che concepisco il qualcosa.

Un altro equivoco. « Suppongasi, continua Gioberti, che noi non abbiamo effettualmente altra idea che quella del possibile, e mi si dica se questa possibilità come tale è *reale* o solo *apparente*. S'ella è una mera apparenza, il principio dello scibile è distrutto, e lo scetticismo è inevitabile. Se all'incontro è reale, egli è chiaro che il *primo concetto* non rappresenta una possibilità mera, ma una realtà: e una realtà *assoluta*, perchè come il primo concetto non si riferisce a una realtà anteriore, onde sia l'astratto » (1). Abbiamo già osservato, che il principio dello scibile (il *punto di partenza* della scienza) non è il punto di partenza psicologico, il punto di partenza dello spirito come semplice coscienza. Ora quando si domanda: la possibilità è *reale*, o *apparente*? qui reale significa altro da quel di prima. Prima si contrapponeva al possibile; ora si contrappone all' apparente; e come contrapposto all' apparente non vuol dire altro che l'*oggettività*, come quando si domanda: il pensiero può conoscere la verità (è oggettivo)? Quindi tre quistioni confuse in una; cioè la psicologica,

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 144-5.

la logica e quella della critica della cognizione. Ora quest'ultima è fuori della scienza come *sistema;* la scienza la presuppone come già risoluta, e il risultato di essa è il punto di partenza della scienza come sistema. L'oggettività poi non è la stessa cosa che la realtà come opposta alla possibilità o meglio all'astratto; e l'apparenza come opposta all'oggettività può ben essere la stessa cosa che la realtà come opposta all'astratto. Così l'idea logica non è apparente, ma oggettiva, perchè è la essenza universale ed identica delle cose. Ma non è reale (in quanto il reale si considera come opposto al possibile), perchè non è ancora nè la natura nè lo spirito (che sono il reale). La logica, ha ben detto Hegel, è come un regno di ombre; ma oggettivo, non apparente. E al contrario l'apparente o il fenomeno è una realtà (come opposta alla possibilità); ma come mero fenomeno non ha alcuna verità, non è oggettivo. Onde è chiaro, che io posso dire contro Gioberti: quella possibilità non è una mera apparenza, ma pure non è realtà. E perciò, se il primo concetto rappresenta una realtà, questa è tale in quanto opposta all'apparente, cioè come oggettività; ma non già in quanto opposta al possibile, cioè in quanto il Reale (natura o spirito). L'assolutezza poi di questo primo concetto significa il contrario di ciò che dice Gioberti; non significa che non vi ha realtà anteriore ond'esso sia l'astratto, ma che non vi ha un astratto anteriore di cui esso sia come a dire la realtà; cioè, che esso è l'ultima astrazione possibile o il primo astratto. Vi ha assolutezza, in quanto non è possibile un'ulteriore astrazione; in quanto esso come concetto non presuppone nessun altro concetto. E questo è l'essere come puro essere: a dir vero, come nè reale nè possibile propriamente, ma l'essere assolutamente e semplicemente, o l'essere assolutamente indeterminato. Di là di questo non si può andare coll'astrazione; l'essere puro è il Primo. Laonde Gioberti confonde qui il cominciamento assoluto coll'assoluto risultato, con quello che non si riferisce ad una realtà anteriore onde sia l'astratto, colla realtà assoluta. Il cominciamento assoluto è il puro essere e perchè l'essere puro è *essere,* Gioberti crede che sia il

reale. Questo è il suo sbaglio; confondere la realtà, anzi la realtà assoluta, coll'essere, come prima ha confuso la realtà coll'oggettività.

In altri termini, Gioberti confonde la realtà assoluta (ciò che è assolutamente attuale) colla pura immediatezza, la quale non è altro che l'essere; e non si avvede che, essendo relazione infinita verso sè stessa, la realtà assoluta è assoluta mediazione. Come assoluta mediazione noi non possiamo apprenderla, se non con una mediazione egualmente assoluta del pensiero; e perciò quello che Gioberti dice di apprendere immediatamente coll'intuito e che sia il vero Reale, non è che il grado più basso della realtà; e quello che chiama il possibile come opposto al reale e come appreso mediante la riflessione, è il vero Reale. Certamente la riflessione presuppone l'intuito, il pensiero presuppone il senso, e perciò il primo così nell'ordine logico come nel psicologico è l'*essere*. Ma come il Primo logico non è la vera Idea, così il Reale appreso nella prima cognizione non è il vero Reale. Quindi quella che Gioberti dice deduzione del concetto del possibile dal concetto del reale — per dimostrare che il possibile presuppone sempre il reale — non è la deduzione del possibile dal reale assoluto, ma dal falso reale, cioè dal reale come è appreso dal senso e dall'intuizione immediata o sensibile. E infatti, se il *possibile non è altro che il reale in quanto è pensato,* (1) ciò vuol dire che il reale come mero reale non può essere pensato; se fosse pensato, non sarebbe più reale, ma diventerebbe possibile. Ora un reale di tal genere non è proprio solo dell'uomo, ma anche degli animali; anzi ciò che distingue gli animali dall'uomo è appunto la impossibilità assoluta di pensare il reale; essi lo *sentono* (Gioberti direbbe: l'intuiscono), non lo *pensano*. E se è vera questa dottrina — che il possibile non è che il reale in quanto pensato —, Gioberti non può parlare, come fa, di *concetto* primo, di *pensiero,* di *nozione* del reale come reale: giacchè concetto, pensiero, nozione del reale vuol

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 143.

dire il reale in quanto è pensato, cioè il possibile. Dunque il possibile non nasce dalla riflessione sul *concetto* del reale, ma dalla riflessione sopra un atto che non è ancora *pensiero,* ma *senso*. E tale è l'intuito come prima cognizione; cioè senso, non pensiero. E ciò dice in sostanza lo stesso Gioberti, quando osserva che nella riflessione il reale *perde l'individualità* che lo fa reale (1); cioè che lo fa oggetto del senso, e non già del pensiero. E in verità che cosa è quella individualità che viene appresa *immediatamente* dall'intuito? È quella dell'Idea? Tutt' altro. L'individualità dell' Idea è infinita relazione verso se stessa; e dove questa relazione non è appresa — e non è appresa dove la cognizione è puramente immediata — la individualità è meramente sensibile e particolare. Manca l'elemento dell'universalità, che può essere appresa solo dal pensiero. Di tal modo quella che Gioberti chiama *perdita*, è un vero guadagno; perchè ciò che si perde nella riflessione è il puro accidentale, cioè quello che non appartiene all' essenza della cognizione. E ciò si vede dallo stesso esempio che egli reca, dicendo: « Così , pogniamo , io ho dinanzi gli occhi un corpo triangolare, e acquisto, guardandolo, l'*idea* di un triangolo reale; ma poscia, ripensando questa medesima idea e considerando il triangolo non fuori di me, ma nel mio spirito, ho l'idea del triangolo possibile » (2). Ma quale è propriamente l'idea del triangolo, la prima o la seconda? La prima non è idea, ma appena la *rappresentazione* sensibile del triangolo; e però il processo dall' una all' altra è quello dal senso all' intelletto, dal particolare sensibile all' universale intelligibile, dal falso reale al vero reale.

Questo falso reale — questa realtà meramente psicologica — è ciò che Gioberti , come ho già notato , immedesima colla realtà dell' Ente. Questa confusione è la radice principale de' suoi errori. Quindi l'altra forma della sua opposizione contro Rosmini: cioè, dove questi afferma che il concetto di Dio (atto puro, nella cui attualità semplicissima s' inchiu-

(1) Loc. cit.
(2) Ibid. pag. 146.

de il suo infinito potere (1)) si ha solo in modo mediato e per dimostrazione, Gioberti vuole che si abbia in modo immediato e per intuito. Questo argomento sarà trattato altrove come si conviene. Qui noto solamente che Gioberti, parlando di *sintesi anteriore* in cui deve fondarsi ogni artificio deduttivo ed induttivo, cioè la scienza: di una sintesi, che chiuda in sè stessa tutto quello che poi la scienza ossia lo stesso spirito umano *riproduce* solo e *dichiara*, trasformando ciò che è prima *istantaneo* e immediato in un *processo cronologico* e dando al vero una *forma soggettiva*, cioè scomponendolo, ricomponendolo e maneggiandolo a norma delle sue proprie leggi (2); parlando così, dico, non si avvede, che una tal notizia *fondamentale primigenia*, se non è semplice *potenza* e perciò tutt' altro che notizia o cognizione, come atto conoscitivo e quindi soggetto dell'esercizio ulteriore del pensiero è solo senso o intuizione: *senso* del particolare nella coscienza, dal quale poi si procede dialetticamente sino alla scienza: *intuizione* dell' indeterminato nella logica, da cui si procede anche dialetticamente sino all'Idea assoluta. Si vede che Gioberti fa la teorica della cognizione a imagine della visione sensibile. Io mi affaccio alla finestra, e mi vien fatto di vedere un bel campo di fiori, ec; vedo nel primo sguardo il tutto, e poi le parti a poco a poco. Così anche nella visione ideale. Ma le idee non sono l' una *accanto* o *fuori* dell'altra come gli oggetti in una prateria. Esse sono l' una *momento* dell' altra; cioè la loro totalità non è un *aggregato*, ma un *processo* o un *organismo*. Ora il processo, l'organismo (l' essere l' uno nell' altro, o come dice Gioberti nelle Postume, la *circuminsessione*) non si può afferrare immediatamente, a un tratto, ma ci vuole anche un processo; alla circuminsessione dell' oggetto deve corrispondere quella dell' intelletto. Al contrario per Gioberti la *forma* del conoscere (l'attività dello spirito) è qualcosa d'indifferente al *contenuto* (all'oggetto del pensiero); non è il contenuto che si dà la propria forma, e la forma il proprio conte-

(1) Ibid. pag. 144.
(2) Ibid. pag. 154-5.

nuto (e ciò significa organismo ideale), ma invece il contenuto può avere o meglio ricevere dallo spirito questa o quella forma, estrinsecamente e restando in sè sempre lo stesso; lo spirito non fa che dichiararlo. Così la prateria, considerata nella sua sostanza, è sempre la stessa nel primo sguardo, nel secondo, nel terzo, ec.; sola la forma della distinzione e della chiarezza è diversa. Qui dunque la forma è tutta nel soggetto. Credo che non si possa esprimere meglio il formalismo. — D'altraparte, se Gioberti dice di vedere originariamente il *tutto*, quale è il primo concetto donde comincia la dimostrazione? E indifferente cominciare da questo o da quello, come nella seconda vista della prateria? Ovvero il tutto stesso gli presenta un concetto più spiccato che gli s'impone e da cui è costretto a cominciare? come nella prateria p. e. ci è una torre, una casa, un albero altissimo che mi tira l'attenzione. Ma in primo luogo nell' organismo il cominciamento non è indifferente e quindi accidentale, ma necessario; deve essere questo e non quello; e in secondo luogo, appunto perchè il tutto è organismo e non aggregato, il primo concetto che s' impone necessariamente allo spirito è lo stesso organismo, non nella presenza immediata di tutte le sue parti, ma come cominciamento di sè stesso, cioè come quel concetto da cui derivano dialetticamente e necessariamente tutti gli altri. E questo è l'essere puro e indeterminato.—Non dirò ora che Dio come puro atto è personalità assoluta, e come tale non può esser conosciuto immediatamente e originariamente; giacchè questa apprensione presuppone uno e medesimo processo nell'oggetto e nel soggetto, e in questa unità—che non è niente d' immediato—consiste la personalità vera di Dio e dell' uomo. — Rosmini dunque ha ragione quando dice che la cognizione di Dio non si ha in modo immediato; solo erra affermando che si arrivi a Dio come a un oggetto qualunque, mediante il sillogismo. —

b) Altra forma della polemica contro Rosmini, come prova della confusione della quistione logica colla psicologica: Il giudizio come unità dell'intelligibile e del sensibile (percezione intellettiva rosminiana). Critica della dottrina di Gioberti e di Rosmini su questa materia.

La confusione della quistione logica colla psicologica, cioè del Primo nella scienza col Primo nella semplice cognizione o nella coscienza — confusione, che è il principal motivo della polemica di Gioberti contro Rosmini — è evidente anche in un'altra forma di questa polemica. Sebbene questa forma non abbia una relazione immediata col nostro presente argomento, pure io mi farò ad esaminarla in questo luogo, poichè questo esame servirà meglio a chiarire ciò che sinora ho detto sulla opposizione tra Rosmini e Gioberti e in generale il significato di questi due filosofi nella storia della filosofia italiana.

L' errore capitale di Rosmini, secondo Gioberti, è di negare la vera cognizione *immediata*, cioè di confondere l' idea diretta e intuitiva colla riflessa; ciò che egli chiama intuito, non essere in sostanza che riflessione (1). Quindi come nega che la prima notizia sia quella diretta e intuitiva dell' Ente reale, così nega che i sensibili si percepiscano per un intuito egualmente immediato. Il suo intuito dell' Ente non essere che riflessione, perchè il possibile e l'astratto non si può apprendere che così; e riflessione anche essere la sua cognizione de'sensibili, perchè opera di un giudizio. Gioberti dunque come prima ha cercato di mostrare che il primo intuito è l' Ente reale e non il possibile, così ora si sforza di provare che la prima *notizia* dei sensibili è anche intuito e non già giudizio.

E infatti chi dice giudizio primitivo secondo Rosmini, dice un' *equazione* tra l' idea dell' ente possibile e la apprensione sensitiva. Ora equazione suppone *identità*; e invece l' intelligibile e il sensibile sono elementi *affatto diversi*. Dunque tra loro non vi può essere equazione, e quindi nè anche giudizio. Se il sensibile fosse identico all' intelligibile, questo sarebbe

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 148 seg. e 157-8. V. più sopra Lib. I, Sez. 1. Cap. I.

inutile, e il sensibile si manifesterebbe da sè medesimo, come quello che sarebbe intelligibile di sua propria natura. Sarebbe tale, perchè la identità non può consistere che nell' intelligibile. Ora l'apprensione sensitiva non è un elemento intellettivo (1). Questa critica si riduce a notare nel giudizio, come è inteso da Rosmini, una doppia difficoltà, che pare insuperabile, ed è la seguente: Il giudizio esige la *identità* dei due termini ; ma posta la identità, il giudizio non serve a nulla. Dunque ci deve essere la *differenza*. Ma posta la differenza, il giudizio è impossibile. Si vede che Gioberti concepisce così la identità come la differenza astrattamente; la identità esclude assolutamente la differenza e la differenza esclude assolutamente la identità; quando il giudizio, perchè non sia nè inutile nè impossibile, richiede il contrario. E pure Gioberti nell'ultima forma del sistema concepisce il sensibile come l' implicazione dell' intelligibile, e l' intelligibile come l' esplicazione del sensibile. Ora che altro vuol dire implicazione ed esplicazione, se non identità che non esclude la differenza, e differenza che non esclude la identità ? Sarebbe possibile la esplicazione — e il giudizio non è, come si vedrà, che una forma dell'esplicazione — se la identità e la differenza si dovessero concepire astrettamente, come fa qui Gioberti ?

Gioberti ha ragione quando dice, che l' equazione tra l' intelligibile e il sensibile importa identità, e che questa identità non consiste che nell' intelligibile. Ma da ciò non segue che i due termini devono essere due *elementi intellettivi*, ma solo che il sensibile non escluda assolutamente l'intelligibile, e lo contenga invece in sè come mescolato (implicato). Il giudizio primitivo di Rosmini (giudizio sintetico *a priori* di Kant) suppone l'unità originaria del sensibile e dell' intelligibile. Questa unità (la quale nel giudizio si presenta come unità e differenza : unità nella forma dell' *essere*, e differenza nella forma del *pensiero*, e che come tale è la forma di ogni giudizio) è negata qui da Gioberti. È la forma di o-

(1) *Introd.* vol. II, pag. 149-151.

gni giudizio, perchè ad essa si riduce l' unità e la differenza del particolare e dell'universale (soggetto e predicato). Gioberti negando l'unità originaria dell' intelligibile e del sensibile, deve negare il giudizio in generale; o per spiegarlo, deve ricorrere all'*arbitrio* dell'Idea: l'Idea è *giudizio*, perchè così le piace; come è *Parola*, per lo stesso motivo. Il sensibile è come una vesta dell' Idea, e non manifesta ed esprime l'Idea, in quanto è sensibile ; ma come sensibile la vela , e la rivela solo in quanto non è sensibile. Per sè stesso il sensibile è la negazione assoluta dell' Idea; questa è la luce , e quello le tenebre ; il sensibile è come una maglia, e la luce ideale scappa fuori a traverso gl' interstizii. Così tra l' Idea e il sensibile l' unità è tutta esteriore ; è proprio quella che ci è tra la persona e la vesta.— Questa relazione estrinseca tra i due elementi è in parte anche l'errore di Rosmini , e dello stesso Kant, di cui Rosmini è seguace , sebbene non voglia confessarlo (1); tutti e due presuppongono l'opposizione più o meno assoluta del senso e dell' intelletto come originaria , e comprendono il giudizio principalmente come *unità*, la quale perciò apparisce come qualcosa d' incomprensibile, appunto perchè è già presupposta come originaria la opposizione; quando il vero è, che l' unità è originaria , e il giudizio come tale — come attività dell' intelletto — non consiste propriamente che nella *distinzione* o nella differenza. Nel giudizio non accade, che il sensibile e l'intelligibile stiano l'uno da un lato e l' altro dall'altro e poi si applichi l'uno all'altro (sintesi); ma piuttosto sono mescolati l' uno nell'altro, e l'attività intellettiva o giudicatrice consiste del distinguere l' intelligibile dal sensibile , senza che la loro unità venga annullata. Gioberti ben si avvede di questo difetto, e il suo principale argomento contro Rosmini è il seguente: Voi ponete da un lato il sensibile come sensibile e dall' altro l' intelligibile (opposizione assoluta); e poi volete unirli. Ma come ciò è possibile, se nel sensibile non vi è niente d'intelligibile? Ma poi invece di am-

(1) Cfr. la mia *Filosofia di Kant*.

mettere, come avrebbe dovuto fare , l' unità loro originaria , Gioberti temendo che questa unità non renda inutile il giudizio separa anche più i due termini ; di maniera che dove Rosmini seguendo Kant dichiara *cieco* il sensibile e per sè stesso inconoscibile, Gioberti pretende che esso si percepisca immediatamente e intuitivamente come l'Idea stessa , il che si riduce a dire che il senso—senza l' intelletto (e l'intelletto è essenzialmente giudizio)— sia oggettivo di sua natura, come semplice senso. Così per troppo separare il senso e l' intelletto,al far de'conti Gioberti annulla la loro essenziale differenza, attribuendo ad ambedue l'apprensione diretta del loro proprio oggetto.

Solo questa apprensione diretta e immediata (che è la *prima* cognizione sensibile) e non già il giudizio rosminiano, ci può dare secondo Gioberti il concetto della esistenza o sussistenza delle cose concrete e individuali. Infatti si supponga la possibilità di esso giudizio, e ci si mostri come questo concetto possa derivarne. È chiaro che la sussistenza , non essendo contenuta ne' due termini del giudizio, non può essere contenuta nè anche nel giudizio medesimo. Uno dei due termini è il concetto dell'Ente possibile, che per Rosmini è qui l'unico elemento intellettivo; l'altro termine è l' impressione sensitiva, che non ha niente d' intellettivo. Dunque dalla loro unione non si potrà mai derivare il *concetto* di un ente , non già possibile, astratto e indeterminato, ma reale, concreto e determinato.Oltre a ciò questo concetto, come concetto, è intellettivo.Dunque non può essere l'impressione sensitiva. Ma non può essere nè anche lo stesso concetto dell' ente possibile, perchè reale e possibile non sono lo stesso.Dunque che cosa sarà, posto che il concetto dell' Ente possibile sia l'unico elemento intellettivo? Non altro può essere che il reale stesso. Ecco a che mena la dottrina rosminiana: a identificare l' idea di sussistenza colla sussistenza stessa della cosa (1).— Non ci vuol molto per vedere che questi argomenti non pro-

(1) *Introd.* vol. II. pag. 151-152.

vano niente contro Rosmini. Il quale distingue tre cose ben diverse, oltre l' impressione sensitiva, cioè 1. l'Ente possibile o l'idea di sussistenza come mera idea; 2. il giudizio di sussistenza della cosa ; 3. l'idea della cosa sussistente. Ora se si ammette la possibilità del giudizio (dell' applicazione dell' Ente possibile all'impressione sensitiva) , quale difficoltà ci può essere ad ammettere ancora, che dal giudizio già fatto si possa derivare mediante la riflessione l'idea della cosa sussistente ? E non si vede, che questa idea, appunto in quanto presuppone il giudizio, si distinguerà così dall'idea dell'Ente in universale , come dalla cosa stessa ? Ciò che Gioberti può negare è la possibilità del giudizio rosminiano, cioè della unione dell' Ente e dell'impressione; ma ammessa questa unione deve anche ammettere che essa contiene il concetto della cosa sussistente; giacchè unione dell'universale e del particolare vuol dire nè il puro universale (l'Ente) nè il puro particolare (l' impressione) , ma appunto qualcosa insieme di universale e di particolare, quale è l'idea della cosa esistente e determinata. Oltre a ciò, ammessa questa unione, non ne segue la confusione del concetto del reale col reale; anzi il giudizio appunto non serve ad altro che a formare i concetti dei reali, e trasformare le impressioni o sensazioni in oggetti o concetti ; giacchè prima del giudizio non ci è *per me* nè concetto del reale nè cosa reale.

L'errore di Gioberti in questa polemica è di credere che la cognizione o come egli dice l' intuito delle cose individuali sia qualcosa di assolutamente diverso dal giudizio. Ora l' intuito non appartiene allo spirito come semplice *anima* , ma allo spirito come *coscienza*; presuppone la *distinzione* de' due mondi (interno ed esterno), e questa distinzione , che non ci è ancora nell' anima come tale , è appunto il giudizio in generale. Quindi Rosmini ha ragione di dire , che la semplice sensazione ha un *termine*, non un *oggetto* ; e l' intuito, come cognizione, ha un oggetto. *Termine* qui vuol dire che i due mondi sono complicati nell' anima ; la sensazione è qualcosa di bilaterale, ma indistinto (bilaterale *in se,* indistinto *actu*).

Ma il suo sbaglio è di credere che l'*oggetto* individuale nasca dall'*unione* dell' Ente colla sensazione ; e presuppone l' Ente come già dato (come *innato*). Anche Gioberti afferma che la percezione degli oggetti non è semplice sensazione , e richiede di necessità un elemento intellettivo. Il che vuol dire che per tutti e due i nostri filosofi la coscienza (come ha dimostrato Kant) è essenzialmente intellettuale e oggettiva (rappresentativa di oggetti). La differenza è, che questo primo grado della coscienza per Gioberti è intuito, e per Rosmini è giudizio. Ma in che si accordano e in che discordano l'intuito giobertiano e il giudizio rosminiano ? Si accordano in ciò, che in ambedue vi ha *distinzione* de'due mondi , e distinzione *immediata* , cioè che questa distinzione è il *primo* grado della coscienza. Discordano in ciò, che Gioberti non ammette la distinzione anticipata del sensibile e dell' intelligibile (cioè intuito dell'ente possibile e sensazione), e che il giudizio accada poi colla loro unione; ma per lui sensibile e intelligibile sono immediatamente *uno*, e quindi la percezione afferra non solo le proprietà sensibili, ma anche l'elemento intelligibile per cui noi conosciamo le cose come *sostanze* e *cagioni*; e Rosmini all'opposto ammette la distinzione anticipata e considera la percezione come unione. Ammette la distinzione anticipata, perchè l' intuito dell'Ente è *idea innata;* e perciò, sebbene per Rosmini lo spirito sia insieme senso e intelletto originariamente e non successivamente, pure questa simultaneità non è unione, ma come una cosa *accanto* all' altra; se fosse unione, unità, *uno* atto, l'Ente non sarebbe idea innata; l'*innato* sarebbe quell' *unione*, cioè l'elemento intellettivo mescolato col sensibile. Idea innata come tale vuol dire, infatti, idea *distinta* come idea. Ora Gioberti ha ragione negando, che l'elemento intellettivo sia prima distinto, e la *percezione* consista nell' unirlo colla sensazione. Esso invece è mescolato colla sensazione, e l' operazione veramente spirituale consiste nel distinguerlo senza annullare l' unità che rimane, come ho già notato, nella forma dell'*essere;* il giudizio trasforma così il *termine* in *oggetto,* la sensazione in coscienza. Ma egli ha torto

quando dice che ciò non è giudizio; se non fosse, non sarebbe coscienza. È giudizio, in quanto è distinzione: la prima distinzione. Lo sbaglio dunque di Gioberti è in sostanza quello stesso di Rosmini, cioè di credere che il giudizio presupponga sempre la distinzione e consista nella unione de' termini già distinti, quando nella sua vera natura è il contrario.

Da ciò si vede ancora, che inteso il giudizio come distinzione (nella sua *forma* essenziale, poichè l'unità come immediata già ci è nella sensazione), la difficoltà proposta da Rosmini per giustificare l'idea innata dell'Ente, non ci è più, o almeno non è più quella. Rosmini dice: « il giudizio — *unione* di due termini—presuppone questi termini, e uno universale almeno. Dunque ci ha da essere un'idea che preceda ogni giudizio, un' idea innata. » Io dico: il giudizio — in quanto *distinzione* di ciò che è unito immediatamente nell' anima come sensazione — presuppone questa unità immediata. La vera difficoltà è dunque nelle due dottrine la seguente. Nella prima: se il giudizio è *unione*, come è possibile l'*unità* di due elementi essenzialmente distinti? Nella seconda: se il giudizio è *distinzione*, come è possibile *distinguere* ciò che è immediatamente uno? Rosmini risolve la difficoltà della sua dottrina presupponendo la *ragione*, che è l'attività giudicatrice. Ma il vero modo di risolverla così nell' una come nell' altra dottrina è di provare che così la distinzione come l'unione è la natura stessa dell'Idea, e questa dimostrazione deve essere fatta prima della coscienza, e non presupporla come fa Rosmini. Delle due difficoltà poi è veramente filosofica solo quella che riguarda la distinzione, e l'altra è veramente insolubile, quando si pone prima, come fa anche Rosmini, l'opposizione assoluta de' due termini. Bruno avea ragione di dire: « Profonda magia è trarre il contrario, dopo aver trovato il punto d'unione. » —

Se il primo giudizio è la prima distinzione, è vero ciò che dice Rosmini, che nella percezione intellettiva non vi sia altro elemento intelligibile (distinto) che l'*essere*; giacchè l'essere è la distinzione più elementare e indeterminata. Giober-

ti al contrario pone nell' intuito delle cose particolari tutti gli elementi intellettivi, o almeno i principali: *sostanza*, *forza*, ec. Ma complicati o esplicati? Qui è la quistione. Se l'intuito delle cose è quello che è l'intuito dell'Ente, cioè un' apprensione vaga, confusa e indeterminata, ciò vuol dire che gli elementi intellettivi vi sono, ma complicati. Ma allora l' intuito — essendo una *mescolanza* — non sarà altro che sensazione. Infatti il vero intuito, cioè il giudizio primo e immediato, intanto si differenzia dalla sensazione, in quanto l' elemento intellettivo vi è *distinto*, non *mescolato*. E quando Rosmini tira fuori tutte le idee, cioè gli elementi intellettivi, meno quella dell' essere, dalla sensazione, ciò vuol dire che tutti questi elementi sono complicati nella sensazione e che tutti i giudizii — meno il primo dell'essere — consistono in una distinzione. Il primo giudizio (la percezione intellettiva) non può consistere in una distinzione, perchè altrimenti l'*essere* sarebbe complicato nella sensazione, sarebbe un elemento *materiale*, come sono tutti gli altri elementi intellettivi della cognizione: non sarebbe *pura forma*. Essere pura forma vuol dire che non è contenuto affatto nella sensazione, che è assolutamente distinto da essa, e che quindi la percezione intellettiva consiste solo nell' *unione* dell' essere e della sensazione. Ma prescindendo da ciò, che in tal modo ci sarebbe una doppia forma del giudizio, l'una consistente nell'unione e l'altra nella distinzione, da capo non si sa intendere come sia possibile una tale unione, se i termini che si uniscono sono assolutamente diversi. Se forma e materia sono assolutamente opposti, come fanno uno nella percezione intellettiva? Perchè facciano uno, bisogna almeno ammettere che la forma sia l'*atto* della materia e la materia la *potenza* della forma, non già che la forma sia assolutamente separata dalla materia. Ma se quella è la relazione di forma e materia, segue che l'*essere* è complicato nella sensazione, e che la percezione intellettiva o il giudizio primitivo consiste nella *distinzione*. E allora il Primo non sarebbe nè l'essere separato (forma astratta) nè la mera senzazione (materia astratta), ma l'unità immediata, la

sensazione concreta, la materia (il senso) colla forma (l'intelletto) complicata dentro. E quindi il vero problema sarebbe quello che ho detto, cioè: come è possibile la distinzione originaria? Rosmini presupponendo l'essere come *idea innata*, presuppone già la distinzione; e perciò la sua costruzione del giudizio è puramente meccanica e ha il difetto di volere unire ciò che prima si è assolutamente separato. Quindi la difficoltà ordinaria che fanno contro Rosmini è quella stessa che è stata fatta contro Kant: come è possibile unire nel giudizio due elementi assolutamente eterogenei? tali, che l'uno non sia implicato nell'altro? E certo questa difficoltà regge, quando si comincia dall'opposizione assoluta; essa è insolubile. Ma la difficoltà veramente scientifica del giudizio sintetico a *priori* è: come è possibile la distinzione primitiva, posta l'unità? e l'unità immediata è la sensazione, l'anima naturale, e la distinzione primitiva è la coscienza. Conoscenza sintetica non vuol dire: dato il moltiplice — la distinzione — trovare l'unità (questa è conoscenza analitica); ma vuol dire: dato l'*uno*, trovare l'*altro*, il moltiplice. —

§ II.

Il Primo è l'Ente reale. *Cosa sia la* realtà. *Gioberti non arriva a dirlo chiaramente. Difetto e pregio del suo concetto della realtà* (*del concreto*: *unità del positivo e del negativo*).

Da tutta questa sua polemica contro Rosmini, la quale io ho cercato di esporre ne' suoi punti principali, Gioberti conchiude sicuramente, che il vero Primo nella scienza è l'Ente *reale*. Ma che cosa è l'Ente reale, o per dir meglio in che consiste la *realtà* dell'Ente? Uno de'maggiori difetti di Gioberti è di usare le determinazioni essenziali, p. e. Ente, Reale, ec., come rappresentazioni già note, senza darsi la pena di definirle logicamente, o se ci si mette, spesso riesce a un *idem per idem* o a contradizioni. Questo difetto è evidente nella determinazione della *realtà* dell'Ente.

Reale, egli dice, significa *concreto, singolare, individuale.*— Ma che cosa è concretezza, singolarità, individualità? — Il concetto di concretezza e simili, secondo lui, è composto di due elementi, l'uno *positivo* e l'altro *negativo* (1). Il che vuol dire, in altre parole, che il concreto è l'*unità* del positivo e del negativo, e che dove non ci è il negativo, non ci può essere il concreto; la *negazione* è un elemento essenziale della concretezza. Per comprendere dunque il concetto del concreto, bisogna determinare i concetti del positivo e del negativo, e della loro unione in un solo concetto.

Che cosa è il positivo? Tre cose sono da notare nella risposta di Gioberti. Il positivo è 1° « ciò che si afferma e si pensa, quando altri pronunzia quelle voci: concretezza, singolarità, ecc. » — Ma ciò che si pensa nel concreto non è forse il pensiero o il concetto del concreto? E questo concetto non è, secondo Gioberti, composto di due elementi, il positivo e il negativo? Dunque il positivo non è altro che il concreto stesso, e quindi non è più vero che non si può pensare il concreto senza pensare il negativo.—2° « Non si può definire, perchè ogni definizione tornerebbe men chiara della cosa stessa. » — Ma se non è definibile, dunque non è *pensabile.* Ciò che non si può definire è il puro *Questo*, il puro individuale. Ma allora non è il concreto. — 3° « È insomma quello che si ha dinanzi allo spirito, quando l'Ente e il reale in sè stesso, con un atto diretto e immediato si percepisce (2). » — Ma dunque ciò che si percepisce con un atto diretto e immediato non è il concreto, ma solo un elemento di esso, il positivo? e il negativo non si ha dinanzi allo spirito? non si pensa? non appartiene all'Ente ed al reale *in sè stesso*? Ma se ciò è vero, l'*in sè stesso* dell'Ente non sarà più il concreto, ma solo un elemento di esso, il positivo, Gioberti è conseguente a sè stesso, quando esclude dall'intuito la negazione; l'intuito è senza la negazione, perchè è immediato. Ma non si

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 159.
(2) Ibid.

avvede, che escludendo la negazione, esclude appunto la concretezza.

Quanto al negativo, Gioberti si contenta di dire che è il *limite*, la *contingenza*, l'*imperfezione* (1).

La conseguenza di queste due determinazioni è, che il concreto — come unità del positivo e del negativo — non può essere altro che il finito, il limitato e simili. E pure Gioberti dice che l'Ente reale è concreto, anzi il vero Concreto. Ora se concreto vuol dire finito e l'Ente reale vuol dire infinito, come l'Ente reale può essere concreto? Gioberti risolve la difficoltà nel modo seguente: « Quando applichiamo all'Ente reale le nozioni di singolarità, individualità e concretezza, bisogna *rimuovere* l'*elemento negativo*, perchè l'Ente è assoluto e infinito. Quindi l'Ente si può dire *altresì* astratto, generale e universale, in quanto tali concetti esprimono l'*assenza* di quell'elemento negativo, che nelle nozioni contrarie si acchiude. » Ma rimosso il negativo, si rimuove anche la concretezza, l'individualità, ec.; e quindi l'Ente rimane non già *altresì* astratto, generale, universale, ma *solamente* astratto, generale, universale; giacchè astratto, generale, universale sono opposti di concreto, singolare, individuale; e questi ultimi concetti constano di negativo e di positivo; tolto dunque il negativo non si ha più il concreto, ec., ma *solo* il *non concreto*, il *non singolare*, ec. E che cosa è il *non concreto*, ec.? Non è l'astratto? Dunque l'Ente reale, senza il negativo, non può essere se non astratto, non già *altresì* astratto. Gioberti stesso dice, che astratto, generale ec., vuol dire *assenza* di quell'elemento negativo, che si acchiude nelle nozioni contrarie. Ora quali sono queste nozioni? Il concreto, il singolare, l'individuale. E posta l'assenza del negativo in queste nozioni, che cosa si ha? Non si ha più il concreto, ma il *mero* positivo, niente altro che il mero positivo, il quale come *fissato* contro il negativo e senza il negativo non è che l'astratto, ec. E ciò dice lo stesso Gioberti, giacchè l'astratto risulta dal ri-

(1) Ibid.

muovere il negativo; e per conseguenza è lo stesso positivo. L'Ente reale dunque, se deve essere infinito e assoluto come vuole Gioberti, cioè senza il negativo, non può essere che soltanto astratto, generale, ec., e non mai concreto, ec. Contuttocciò Gioberti ci assicura, che l'Ente è concreto e individuale, perchè reale e positivo in sommo grado; ed è astratto e universale, perchè puro e schietto, cioè sgombro di ogni forma, infinito, assoluto. » (1) Ma per quanto sia positivo in sommo grado, non sarà mai concreto, perchè il negativo è rimosso. Il *sommo* del positivo non è altro qui che la *rimozione* assoluta di ogni negativo, cioè il sommo del *non concreto*, l'astrattissimo. Sarà poi astratto, universale, senza forma, se si vuole; ma infinito e assoluto, non mai. Come sarà assoluto e infinito? Perciò che de' due elementi che *compongono* il concreto, è stato rimosso il limite o il negativo? Dunque sarà l'illimitato, l'indeterminato; ma non l'infinito.

Gioberti insomma per mostrare che l'Ente è concreto e insieme astratto, procede così: — Comincia dal definire il concreto: il concreto è = positivo + negativo. Ecco io tolgo il negativo; dunque non ho più il concreto; ho l'astratto. Dunque l'Ente è astratto. Ma tolto il negativo, rimane il positivo. Dunque l'Ente è positivo. Dunque è concreto. — Qui è evidente che contro la prima definizione si pone positivo=concreto. Così Gioberti ha due definizioni del concreto; l'una (positivo + negativo) gli serve per dimostrare l'astrattezza dell'Ente; l'altra, tacita, non espressa (concreto = positivo), gli serve a dimostrare la concretezza dell'Ente. Quindi egli può dire: « La concretezza e l'individualità sono il reale senza l'Ente; l'astrattezza e la generalità sono l'Ente senza il reale. La divisione del concreto e dell'astratto è l'analisi dell'Ente reale; l'Ente reale è la sintesi di queste proprietà. » (2). Ma che cosa è la concretezza? Trattandosi dell'Ente assoluto e infinito, non può essere che il concreto, rimosso il negativo: cioè il positivo. Dunque la prima proposizione vuol dire:

(1) Ibid.
(2) Ibid.

il reale è il positivo, e l'ente è il negativo. E che cosa è l'astrattezza? Lo ha detto Gioberti stesso: l'astratto si ha, rimovendo il negativo; quindi è il positivo. Dunque la seconda proposizione vuol dire: l'ente è il positivo, e il reale è il negativo. E combinando i due risultati si ha: il concreto = reale senza ente = positivo senza positivo = 0; e l'astratto = ente senza reale = negativo senza negativo = 0. Dunque il reale è = 0, e l'ente = 0; quindi l'Ente reale è = 0+0 = 0. Da ciò si vede anche, che non ci è a fare propriamente nè analisi nè sintesi. Infatti l'Ente reale si ha, secondo Gioberti, rimovendo il limite o il negativo; dunque non è che uno elemento, il positivo solo, cioè l'astratto. Se si fa l'analisi o la sintesi, si avrà il risultato di prima, cioé: *Analisi*: concreto = 0, e astratto = 0; *Sintesi:* concreto + astratto = 0+0 = 0.

È da notare quest'ultima determinazione dell'assoluto, cioè la *sintesi* del concreto e dell'astratto, come se concreto ed astratto fossero due cose già date, e l'assoluto il loro risultato. L'Ente reale non è una *somma*, ma il *processo* per cui il puro astratto (l'essere puro) diventa idea assoluta, cioè si attua in tutte le determinazioni logiche; le ha in sè tutte come momenti, e perciò è determinato, concreto; non è nessuna di esse particolarmente, e perciò è universale; anzi si può dire che è veramente l'*universale*, in quanto è la totalità organica delle determinazioni e fuori di esso non ce ne ha alcuna, se non come separata dalla sua connessione colle altre, cioè come un *finito*, e quindi come un *astratto*. Come l'Assoluto è il vero Universale, così il finito è il vero Astratto, in quanto che nel finito *prevale* una sola determinazione. Tutto lo sbaglio di Gioberti non consiste qui veramente nella definizione del concreto: unità del positivo e del negativo. Ciò vuol dire: senza il negativo il concreto, l'individuo, non è possibile. Ma la difficoltà è di conciliare la concretezza colla infinità dell'Ente reale; giacchè il concreto implica il negativo e quindi il limite, e l'infinito lo esclude (almeno pare così). Insomma l'Ente reale deve essere concreto individuo (cioè principio della *realtà*) e insieme universale (cioè principio della *verità*);

e come individuo universale la *Verità stessa*. Lo sbaglio è nella soluzione della difficoltà. Gioberti *rimuove* il negativo, e crede di aver fatto tutto, senza avvedersi che il concreto se ne è ito anche via. Egli non si eleva al concetto della negazione assoluta, di quella che Hegel chiama negazione della negazione; mediante la quale il negativo è negato, ma non rimosso e posto come fuori della vita dell' assoluto, ma rimane come momento e risoluto o idealizzato nell'assoluto medesimo. Mediante questa risoluzione, in cui il negativo nè rimane quale era nè è messo da parte, non si ha nè il puro finito nè il puro astratto, ma l' universale concreto. Questa negatività assoluta è l' idealità (soggettività) assoluta: la mentalità o spiritualità. — E pure Gioberti stesso, quasi inconsapevolmente, esige qualcos' altro che la semplice rimozione del negativo per avere l' assoluto veramente degno di questo nome; e già questa esigenza è implicita nel contenuto medesimo del suo principio dell'Ente creatore. « Il nostro Primo, egli dice, non che essere una mera astrazione,è la realtà stessa,e non ha nulla di astratto, fuorchè la *semplicità* e la *purezza intrinseca* della sua natura; la qual purezza, non *che contradire alla realtà*, è *necessaria a costituirla in grado assoluto e supremo* » (1). E ciò vuol dire, che per avere la *purezza*, non basta *rimuovere* il negativo. Rimovendo il negativo non si ha il *puro*, ma l' *astratto*: quell' astratto che, non che costituire la realtà in grado assoluto, la contradice. Ma in che consiste questa *purezza* che è realtà, anzi il principio della realtà assoluta? In che consiste, se non è la rimozione del negativo? In ciò che io ho detto idealità o negazione assoluta. Nella quale ci è la purezza, perchè il negativo (e perciò anche il concreto) non rimane nella sua *immediatezza*, ma è risoluto e idealizzato; e ci è la realtà assoluta, perchè nessuna determinazione — e senza determinazione non vi ha concreto — è annullata o rimossa, ma tutte rimangono come momenti nel processo dell'Idea. Distinguendo il *puro* dall'*astratto*, e facendo consistere la realtà nel-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 160.

la *purezza*, si deve concepire di necessità l'assoluto come un *processo* o come negatività assoluta. La purezza è il processo stesso, mediante il quale il finito, il negativo, viene superato e idealizzato. —

CAPITOLO TERZO

DEDUZIONE DELLA REALTA' DELL' ENTE DAL CONCETTO DELL' ENTE.

Ho fatto vedere che nel primo termine della formola giobertiana — cioè nell'Ente reale — la realtà non è ontologica o logica, come avrebbe dovuto essere, ma meramente psicologica, e nello stesso tempo ho dimostrato come la confusione della quistione logica colla psicologica è stata il principal motivo della polemica di Gioberti contro Rosmini. Ora Gioberti, quasi avesse la coscienza della vanità di quell'aggiunta psicologica al concetto puro dell' Ente, e della vera via che deve tenere, si sforza di dedurre idealmente la *realtà* dell'Ente dal concetto dell'Ente medesimo. Ma per essere vera e compiuta, questa deduzione avrebbe dovuto essere il sistema stesso delle determinazioni dell' Idea, cioè una Logica; e Gioberti al contrario se ne sbriga in poche parole e con un breve ragionamento. Così egli non solo non ottiene quel che vuole, cioè la *realtà* dell'Ente, ma si avviluppa in nuove contradizioni; tra le quali non è la meno evidente e degna di considerazione quella di violare i canoni dell' ontologismo secondo il senso che egli attribuisce a questo vocabolo.

§ I.

*Dal giudizio: l'*Ente è, *non si deduce la realtà dell'Ente. — Si contradice all'ontologismo. — Si confonde la realtà col puro essere.*

L'Ente è reale, perchè l'idea dell'Ente contiene un giudizio, che è questo: l'*Ente è*. Dire: l'Ente *è*, è come dire: l'Ente *è reale*, perchè l'*essere* dell'Ente è *oggettivo* e *necessario* assolutamente, e la sua realtà è appunto questa oggettività e necessità (1). Tale è in sostanza il ragionamento di Gioberti. Si vede, che la realtà dell'Ente non è altro qui che l'*essere* stesso dell'Ente, il semplice *è*, come può essere dedotto immediatamente nella proposizione tautologica: Ente = Ente, (A = A); e che questo *è* è troppo povera cosa, un quasi nulla, se si paragona a quella pienezza assoluta dell'Ente, colla quale si vorrebbe immedesimare, e che come identica alla *idealità* assoluta (v. più sotto) non può essere che il risultato dialettico del processo di tutte le determinazioni. Invece di questo processo, Gioberti pone la semplice riflessione: chi dice *Ente*, dice *è*; dunque l'Ente è reale.

Quando Gioberti dice: « l'*idea* dell' Ente contiene un giudizio », che cosa bisogna intendere qui per *idea*? L'atto della riflessione che ripensa l'Idea mediante la parola ? Se « è impossibile che lo spirito abbia l'*Intuito primitivo* dell'Ente senza conoscere che l' Ente è », cioè senza giudicare, è evidente che quell' *idea-giudizio* è lo stesso intuito primitivo. Dunque Gioberti, che non ha voluto ammettere che la percezione prima de' reali finiti — che tolta la differenza dell' oggetto egli considera come omogenea a quella dell' Ente — sia un giudizio, ora dice che l' intuito è un giudizio. E certamente ogni

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 161-162. « L'*idea* dell'Ente, come l'abbiamo dichiarata, contiene un giudizio. Egli è impossibile che lo spirito abbia l'intuito primitivo dell'Ente, senza conoscere che l'Ente è; giacchè nel caso contrario, l'essere sarebbe il niente; ec. ec. »

intuito è tale, come *distinzione* di ciò che è complicato nella semplicità sensitiva dell' anima, come spirito e oggetto esteriore allo spirito. Sulla natura di questo intuito (idea-giudizio) ritornerò poi. Ora domando: come prova Gioberti questo giudizio?

Egli dice: se lo spirito avesse l'intuito primitivo dell' Ente senza conoscere che l'Ente è (cioè senza giudicare), l'essere sarebbe il niente e l' Ente reale non sarebbe reale. Qui dunque la prova del *giudizio* consiste, se non erro, nel pigliare il giudizio stesso (l' *esistenza* di questo giudizio) per *postulato* della realtà dell'Ente. Platone, volendo provare l'Idea, la pigliava per postulato della verità e realtà del sapere: se le Idee non fossero, non ci sarebbe il vero sapere. E Gioberti: se non ci fosse quel giudizio, l' Ente reale non sarebbe reale. Platone dunque procede ontologicamente, per parlare il linguaggio giobertiano, cioè *fonda* il sapere nell'Idea, nell'*oggetto* di esso. Gioberti fa il contrario; per provare il giudizio lo pone come fondamento della realtà dell' Ente. Infatti se uno gli dicesse: ma non potrei io intuire l' Ente senza fare quel giudizio? egli risponderebbe:se non facessi quel giudizio, l'Ente reale non sarebbe reale. Qui la *notizia* (il giudizio) che io ho della realtà dell'Ente,è posta come criterio della *realtà* dell' Ente stesso. È questo ontologismo o psicologismo? O, per dir meglio,questa presupposizione dell'identità immediata del pensiero e dell' essere (del concetto e della cosa) non ha il significato assolutamente moderno (cartesiano e spinoziano), che il pensiero determini il suo proprio oggetto; cioè che il concetto sia tale, che l' esistenza dell' oggetto sia contenuta nel concetto stesso? (1).

E dello stesso genere è la prova della *necessità* dell' Ente. Perchè l' Ente è *necessariamente*? Perchè *io non posso pensare il nulla*. E pure se dico; il *nulla*, bisogna che lo pensi; quando non si voglia ammettere che si può *dire*, senza *pensare* ciò che si dice. L'impossibilità di pensare il nulla, se ha

(1) V. sopra a principio di questo Lib.

un senso , esprime la natura stessa (formale) del pensiero : vuol dire, che io non posso non pensare ; che da tutto posso fare astrazione fuorchè dal pensiero, perchè questa astrazione non è altro che pensiero o l'*essere* stesso del pensiero. Il pensiero è essenzialmente *distinzione* in sè stesso, e volendo annullare questa distinzione io non fo che raffermarla, cioè volendo non pensare io non fo che pensare. Questa distinzione vuol dire che l' *essere* del pensiero è termine o oggetto al pensiero stesso ; e questo termine è *necessariamente*, non si può togliere senza togliere il pensiero,perchè è lo stesso pensiero. *É impossibile pensare il nulla*,vuol dire che è impossibile annullare questo termine e pensare nel tempo stesso, perchè questo termine è l' *essere* stesso del pensiero. Il pensiero non è solamente *essere*,come una cosa (pietra , albero, ec.), ma è *essere per sè* (distinzione e unità in sè stesso);e annullare questo termine vuol dire fare del pensiero un *essere* semplicemente e annullare il *per sè*.E questo *per sè* si annulla anche,cioè si nega la natura del pensiero, quando del termine o oggetto si fa un mero oggetto , una cosa assolutamente estranèa al pensiero ; come fa Gioberti.Pensare un oggetto presuppone nel pensiero stesso la distinzione tra il pensiero e il *suo* oggetto,come *forma intima* del pensiero.Se il pensiero non fosse distinzione in sè stesso,non fosse *essere* o termine o oggetto a sè stesso, non potrebbe pensare veruno oggetto; niente, in cui non fosse l'essere del pensiero, potrebbe essere oggetto per lui ; ci sarebbe da una parte ciò che si chiama pensiero o soggetto pensante ma come una cosa, e dall' altra l'oggetto ma come un' altra cosa, l' una a fronte dell'altra , ma senza quella relazione che fa che l'una *sia* per l' altra e sia *oggetto* dell' altra : cioè, sia pensata dall' altra. Tutte le metafore della luce che manda effluvii luminosi sulla facoltà pensante, e simili , non servirebbero a spiegar niente, anzi renderebbero più inesplicabile il fatto. Il pensiero di un oggetto è impossibile , se il pensiero non è *presente* a sè stesso nell'oggetto. Ora Gioberti nega appunto questa *presenza* ; per lui il pensiero non è altro che la *pura* presenza dell'oggetto dinanzi al pensiero stesso. Ma co-

me spiegare la coscienza con questa mera presenza, che in verità non è neppur presenza ; giacchè se una cosa deve essere presente a me , io devo necessariamente esser presente a me stesso in essa ? E questa possibilità dell' esser presente in un altro a sè stesso , è appunto il pensiero.—Gioberti dice: l'oggetto come presente *crea* il pensiero. Ma *crea* è una parola , che non spiega nè la natura nè la possibilità del pensiero. Quando non si sa spiegare una cosa, si ricorre alla creazione e si dice: la *potenza* di Dio ha fatto così. Ma la potenza divina è *sapienza*, e la sapienza è la *ragione* delle cose. Ora quale è la ragione del pensiero , se esso deriva dal mero oggetto ? Ma l'oggetto, si dice, è l' Intelligibile , e questo è di tal natura che *forma* il pensiero. Bene: ma qual è la natura dell'Intelligibile ? Non potrebbe darsi che fosse appunto quella che si nega nel pensiero, cioè la *presenza a sè stesso in un altro?* Intelligibile vuol dire Universale; e tale è la natura dell' Universale: essere sè stesso nel particolare. Il *non poter non essere sè stesso nel particolare* corrisponde al *non potere* il pensiero *non essere sè stesso nell'altro.* L'altro come puro Altro sarebbe il Nulla;e il non potere il pensiero non essere sè stesso nell' Altro vuol dire che non può pensare il Nulla. Pensare il Nulla sarebbe pensare ciò che non è pensiero , pensare senza pensare , pensare senza termine del pensiero : termine , che nella sua generalità e come sostanza di ogni altro termine diverso è l'essere stesso del pensiero. Se questo termine si pone come assolutamente estrinseco o diverso dal pensiero , si ammette la possibilità di pensare il Nulla (di pensare senza pensare) ; giacchè il Nulla pel pensiero o rispetto al pensiero è ciò che non è pensiero.—In un solo senso si può dire che si pensa il nulla,cioè intendendo per *nulla* l'essere stesso del pensiero, come essere puro, indeterminato. Così per Hegel quest' indeterminato è il nulla. —

La *necessità* dell' Ente giobertiano non è dunque altro che l' *essere* stesso necessario del pensiero; è quello stesso essere che Rosmini,staccandolo dal pensiero,pone come *forma* di esso, come oggetto perpetuo ed immanente del pensiero ; è in una

parola l'*essere ideale*, che per me è l'essere stesso del pensiero (il quale è essenzialmente duplicazione di sè stesso) e per Rosmini è un qualcosa di *distinto* o meglio di *diverso* dal pensiero (diversità, che se fosse vera, renderebbe impossibile il pensare). Gioberti dice al contrario che è l'Ente reale; ma si vede che non è tale dalle sue stesse ragioni. Queste ragioni, come = il contrario non è possibile, non si può pensare il nulla, non si può pensare senza alcun termine intellettuale, il nulla è non solo inescogitabile ma impossibile in sè stesso = non esprimono altro che la *forma* del pensiero — come coscienza o distinzione di sè in sè stesso — o l'essere ideale. L'essere ideale, che non sia nel pensiero e per il pensiero, che n n sia lo stesso pensiero, è un' assurdità manifesta.—Gioberti confonde qui l' essere come *puro essere* colla *realtà*; per lui l' *Ente è* e l' *Ente è reale* sono la stessa cosa. Ma la realtà dell'Ente è la *pienezza* dell'essere, e qui dell'Ente non si ha altro che l' essere come puro essere; in altri termini, qui non si ha che la pura forma della coscienza, come distinzione del pensiero in sè stesso. Nè vale ciò che soggiunge Gioberti, che « l'impotenza di pensare il nulla non è meramente soggettiva, ma eziandio oggettiva, che il nulla è non pure inescogitabile, ma impossibile in sè stesso »; giacchè qui oggettività, e impossibilità del nulla in sè stesso non significano altro che l'oggettività ideale, e non la reale; significano che il pensiero non può pensare senza un oggetto, il quale abbia il carattere dell'idealità, cioè sia l'essere stesso del pensiero; non può pensare, senza essere presente in quello che pensa. Questa presenza del pensiero a sè stesso, questo essere oggetto a sè stesso, è appunto l'essere ideale. Dunque se dovessi denominare Gioberti col suo stesso linguaggio, lo dovrei dire qui psicologista, non ontologista. Ei comincia qui come Rosmini e (intesa la dottrina rosminiana nella sua verità) come Cartesio. — Abbiamo già visto, che Gioberti è su questo punto perfettamente cartesiano nelle Opere postume (1). —

Da questa critica risulta anche la verità di ciò che si è dimo-

(1) V. sopra Lib. I, Sez. I, Cap. 1.

strato innanzi (1), cioè che nel primo intuito immediato l'Ente è astratto. Infatti, se l'astratto, secondo lo stesso Gioberti, è l'Ente senza il Reale, e d'altra parte se nel primo giudizio: l'*Ente* è, dell'Ente reale non abbiamo altro che l'*essere*, cioè l'Ente senza il Reale, l'Ente come puro Ente, ciò vuol dire che l'Ente è astratto non concreto. —

§ II.

Personificazione dell'Ente.

Non contento di prendere la oggettività puramente ideale per la reale, Gioberti la *personifica*, e trasporta in questo oggetto personificato l'attività originaria del pensiero umano, al quale non rimane altro che la semplice facoltà di ricevere meccanicamente ciò che gli viene da fuori. Così la realtà dell'Ente non è più nè ontologica nè psicologica, ma puramente rappresentativa e fantastica; giacchè la personificazione dei concetti non è altro in generale se non la immaginazione che piglia il luogo della speculazione. Questo vezzo di personificare le idee è assai frequente nella prima forma del sistema giobertiano, ed è tutt'altro che l'uso della semplice metafora, che gli stessi filosofi più scrupolosi si permettono qualche volta per chiarire il loro pensiero. Io devo dunque prendere sul serio queste personificazioni, per la semplicissima ragione che lo stesso Gioberti fa così (i giobertiani poi, specialmente i meridionali, hanno passato ogni limite, anche quello del mostruoso); e non può fare altrimenti, perchè dove manca la determinazione speculativa, supplisce la rappresentativa.

La presenza del pensiero a sè stesso in ogni suo atto — nella quale consiste l'oggettività e necessitá ideale — è trasformata nella presenza di un *soggetto* estrinseco allo spirito. Questo soggetto è vivo e parlante, giudica e definisce; e lo spirito sta semplicemente a vedere o meglio a udire e a ripete-

(1) Lib. II, Sez. I, Cap. 2.

re ciò che ode. A chi gli domanda: è vero ciò che tu ci narri? Egli non può risponder altro, che: così ho udito. « Il giudizio: l'*Ente è necessariamente*, contenuto nell' intuito primitivo, non è pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizii. Lo spirito in questo caso non è *giudice*, ma semplice *testimone* e *uditore* di una sentenza che non esce da lui. Infatti, se lo spirito fosse definitore e non semplice spettatore, il primo giudizio, base d' ogni certezza e di ogni altro giudizio,, sarebbe soggettivo, e lo scetticismo fora inevitabile. L' autore del giudizio primitivo, che si fa *udire* dallo spirito nell'atto immediato dell'intuito, è l'Ente stesso; il quale ponendo sè medesimo al cospetto della mente nostra dice: *Io sono necessariamente*. Questa *parola* oggettiva, in cui consiste il fondamento d'ogni evidenza, perviene allo spirito per opera dell' Intelligibile, cioè di esso Ente dotato d'idealità assoluta » (1). — Se si toglie la maschera e l'abbigliamento a questo sommo Giudice e Definitore, non rimane altro che il puro Ente; e perciò, siccome esso è la base di ogni certezza, così noi siamo già in pieno rosminianismo. Ma lasciamolo pur fare e dire un momento così come Gioberti ce lo descrive, e vediamo cosa ne nasce.

La prima novità è, che prima ci si diceva l' intuito primitivo consistere in un giudizio, e ora ci si dice, che esso non è giudizio. Non è giudizio, perchè cosa vuol dire che lo spirito non lo pronunzia con un atto spontaneo? che non è giudice, ma semplice uditore, ec.? Vuol dire che lo spirito non *giudica*, ma *riceve* semplicemente qualcosa da un altro, e ciò che riceve è un giudizio, e potrebbe essere anche altro. Così si comincia dall' ammettere che l'intuito sia un giudizio, e da questo supposto poi si deduce che questo giudizio non lo

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 162. Un altro esempio di questa personificazione si legge a pag. 164: « La parola, che esprime la realtà dell'Ente, fu creata dall'Ente stesso, ed è una seconda rivelazione primordiale vestita di una forma dallo stesso rivelatore; la quale è una proposizione che esprime umanamente la divina pronunzia ecc. V. anche pag. 163. Negli *Errori* (vol. I, pag. 362) l'Ente è detto anche *banditore*.

fa lo spirito, cioè che non è giudizio. Rosmini pretende che lo spirito non può pensare (cioè giudicare), se non ha un'*idea innata;* Gioberti vuole, che lo spirito non possa pensare o giudicare, se non ha un *giudizio innato;* ciò che per Rosmini è l' intuito dell' Ente ideale, è per Gioberti l' intuito del *giudizio divino.* Ma sia l'oggetto dell' intuito l'idea come tale, sia il giudizio divino, è chiaro che ciò è lo stesso per lo spirito; giacchè lo spirito non può apprendere l' oggetto come giudizio, non può apprendere il giudizio come tale, se in lui non ha luogo quella stessa mediazione in cui consiste il giudizio che è il suo oggetto, cioè se egli non giudica e non dice: l'Ente è. Ma lo spirito non dice questo nell' intuito, o meglio non *dice* nulla: egli è semplice uditore o spettatore; tutta la sua attività è negli occhi o negli orecchi; l'intuito è una mera relazione immediata coll' oggetto ; e ciò vuol dire anche che l' oggetto come tale, cioè in quanto è appreso, è appreso come puramente immediato , cioè non come giudizio, ma come oggetto ideale, come idea, o meglio come puro essere. Gioberti stesso dice, che il giudizio: l'*Ente è*, lo spirito non lo pronunzia che nella riflessione (1). Dunque l'intuito non è giudizio. — Ma come stanno le cose, lo spirito non può *giudicare* nè meno nella riflessione, sia ontologica, sia psicologica.

Infatti Gioberti distingue, come si è visto (2), tre atti dello spirito: l' intuito, la riflessione ontologica e la riflessione psicologica. Secondo la prima forma di intendere questi atti, la quale corrisponde a questa maniera rappresentativa di considerare l' Idea (3), l' intuito afferra l' oggetto (l' Idea) immediatamente, ma senza apprendere *niente* di determinato; esso vede tutto e non vede niente; o per dir meglio non apprende che l'Idea nella sua pura immediatezza, cioè come *puro essere.* Dicendo ciò non voglio concedere che l' intuito apprenda l' *Io sono:* questa prima parola dell' Ente, la quale bisogna pe-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 163 e *passim*
(2) Lib. I, sez. 1.
(3) Ibid.

rò distinguere dalla parola propriamente detta, che è l'oggetto proprio della riflessione ontologica. Non può apprendere l'*Io sono,* specialmente per due ragioni. La prima è, che l'*Io sono* è (almeno) qualcosa di *determinato,* e l'intuito non apprende, secondo Gioberti, niente di determinato. Ci sarà l'*Io sono* nell' oggetto dell' intuito; ma siccome ci è anche altro che questo, lo spirito non può apprendere l'uno senza l'altro; cioè l'apprensione non è apprensione dell' *Io sono* come tale, ma una apprensione indeterminata. Ma poniamo che sia determinata; può l'intuito e in generale lo spirito apprendere l'*Io sono* di un altro da sè quale è l'Ente? E questa è la seconda ragione. Se l'intuire consistesse nell'*udire* o nel *vedere,* e l'*Io sono* dell'Ente fosse un suono o uno scritto, non avrei nessuna difficoltà ad ammettere nello spirito la facoltà di apprenderlo; l'Ente invece dell' *Io sono* potrebbe dire o scrivere qualunque altra frase, e lo spirito l'apprenderebbe egualmente. Ma l' intuito non è nè udito nè vista, è un atto puramente intellettuale; e l'*Io sono* non è nè uno scritto nè un suono, ma è, a dirla in una parola, l'atto intellettuale puro della *coscienza di sè* dell'Idea. Ora si può apprendere quest'atto da altri che non sia il soggetto stesso dell' atto? Quando io dico ad un altro: *io sono,* sotto questa frase ci è la mia *coscienza pura.* La persona che mi ascolta apprenderà la frase, ma non la mia coscienza pura, o se apprende qualcosa di simile, l'apprende come *sua coscienza di sè,* con un atto libero, spontaneo, autonomo, come io apprendo la mia. Ciò vuol dire, che se io apprendo l'*Io sono* dell'Ente, devo apprenderlo come mio proprio *Io sono;* cioè, che l' *Io sono* dell' Ente deve essere lo stesso mio proprio *Io sono.* Ora ciò non è ammesso da Gioberti, giacchè sarebbe panteismo, psicologismo, cartesianismo; lo spirito non comincerebbe dall'Ente, ma da sè stesso. E l'imbroglio in cui Gioberti si è messo, è appunto questo: egli non può cominciare dall' *Ente è,* perchè questo giudizio sarebbe pronunciato dallo spirito e non dall' Ente stesso (l' Ente non dice allo spirito: l' *Ente è,* ma: *Io sono*), e in quanto pronunziato dallo spirito e come primo giudizio aprirebbe la via, secondo lui,

allo scetticismo. Dunque si comincia dall'*Io sono*, detto però dall'Ente. Ma l'*Io sono* non può essere appreso dallo spirito, se non è lo stesso *Io sono* dello spirito. Dunque panteismo e psicologismo.

Se l'*Io sono* non può essere oggetto dell'intuito, non può essere nè meno oggetto della riflessione ontologica, il cui contenuto è quello stesso dell'intuito, ma con questa differenza, secondo la prima forma della teorica della cognizione giobertiana (1): che nell'intuito l'*Io sono* dovrebbe presentarsi schietto, senza la veste della parola, cioè come puro atto interno della coscienza di sè, e nella riflessione ontologica dovrebbe presentarsi *vestito* della parola. Ma anche in questa veste l'*Io sono* non potrebbe essere appreso dallo spirito se non come il suo proprio *Io sono*. Quindi la stessa difficoltà, e la stessa conseguenza che nel caso dell'intuito. Ma poniamo pure ciò che è impossibile, vale a dire che la riflessione ontologica apprenda l'*Io sono;* ciò non significa che lo spirito dica: l'*Ente è*, cioè giudichi. Per dire così, l'*Io sono* dovrebbe nella riflessione ontologica presentarsi trasformato nell'*Ente è* per opera stessa dell'Ente e non già dello spirito. Non dello spirito; perchè la riflessione ontologica, come è intesa qui da Gioberti, non è veramente riflessione, cioè ripiegamento dello spirito sopra sè stesso, ma è anche intuito o apprensione *diretta* di qualcosa. Che questo qualcosa prima si presenta *nudo*,e poi *vestito*,lo spirito in tutto questo non ci entra per nulla;ciò vuol dire solo che lo spirito prima apprende direttamente il qualcosa *ut sic*,e poi apprende direttamente il qualcosa vestito.Lo spirito *rifletterebbe* davvero,se dopo aver appreso il qualcosa nudo lo *vestisse* egli stesso, cioè lo trasformasse e così vestito e trasformato l'apprendesse. La riflessione è ritorno dello spirito a sè; e qui al contrario l'oggetto, sia nudo sia vestito, si presenta sempre come qualcosa di esterno ed estraneo allo spirito; lo spirito non fa che guardare; è passivo; non attivo, riceve solamente (2).Invece di guardare l'*originale,*

(1) V. Lib. I, sez. I, cap. 3.
(2) V. sopra ibid.

io guardo la *copia*: ecco tutta la differenza fra l'intuito e questa così detta riflessione ontologica. Qui ci sarà riflessione; ma è esterna a me, non è mia. Ci è riflessione in quanto l'originale si riflette nella copia, ma io guardo la copia nello stesso modo che guardo l'originale; il movimento di questa riflessione dell'originale nella copia non é mio; la copia io la *trovo* fatta, come trovo fatto l'originale; non la ho fatta io. È vero che Gioberti dice, che « la mente nella riflessione ontologica *rivolgendosi all' oggetto ideale*, si ripiega di necessità sull'intuito proprio che l'apprende direttamente. Ma questa necessità è un puro presupposto, e non si sa vedere come si concilii colla natura della riflessione ontologica come è qui determinata. Ammesso anche come *fatto* ciò che asserisce Gioberti, ciò non vuol dire che la riflessione ontologica sia essenzialmente riflessione dello spirito in sè, ma solamente che l'una operazione *accompagna* l'altra, come dice ingenuamente lo stesso Gioberti: la psicologica l'ontologica e questa quella; che esse sono *simultanee*, e nondimeno « *distinte*, perchè hanno il loro termine in un oggetto diverso. »

L'*essere distinte* vuol dire che la riflessione ontologica come tale è puro *rivolgersi all'oggetto ideale* (vestito), non già ripiegarsi dello spirito sopra di sè; cioè non è riflessione. Lo spirito dunque nella riflessione ontologica non può apprendere l'oggetto se non tale quale gli si presenta; se l'oggetto come *Io sono* non si trasforma da sè nell'*Ente è*, lo spirito nella riflessione ontologica l'apprenderà come *Io sono* e non già come l'*Ente è*; lo spirito in quanto riflessione non può far da sè tale trasformazione. Ma la fa l'oggetto stesso, cioè l'Ente? L'Ente nella riflessione ontologica non fa altro che *vestirsi*; cioè nell'intuito dice allo spirito: *Io sono*, ma senza parlare, o meglio parlando in modo puramente intellettuale (e abbiamo visto che ciò è impossibile, perchè questa parola puramente intellettuale e intima: *Io sono*, non può essere appresa e intesa che da chi la profferisce; l'*Io sono* non può essere oggetto che di sè stesso. Gioberti facendo dell'*Io sono* divino un oggetto dell'intuito umano, o abbassa l'Io divino a pura co-

sa, o identifica l'Io umano coll'Io divino); e nella riflessione ontologica dice: *Io sono*, parlando davvero, cioè in una lingua primitiva che Dio sa quale sia stata. Considerata poi la cosa in sè stessa, si vede che l'Ente non può fare questa trasformazione, perchè, come ce lo descrive Gioberti, non è riflessione in stesso. Già sarebbe una riflessione curiosa quella che cominciasse dall'*Io sono* e finisse nell'*Ente è*; sarebbe, mi pare, il contrario della riflessione. La *parola* poi, in cui si fonda la riflessione, è qualcosa di arbitrario e puramente estrinseco all'Ente; l'Ente sarebbe l'Ente, anche se non parlasse. L'Ente dunque, parlando, non si riflette davvero in sè stesso, non si trasforma; ma rimane immobile, immediato come prima; se non che all'immediatezza dell'Ente come puro Ente è sostituita la immediatezza della parola; la parola è un immediato, perchè non è opera dello spirito; e non è riflessione dell'Ente in sè stesso, perchè è una cosa indifferente all'Ente. —

Non rimane adunque che la riflessione psicologica per la possibilità del giudizio: l'*Ente è*. E infatti Gioberti dice: « quando il pensiero si ripiega sopra di sè e l'intuito primordiale entra nel dominio della riflessione » (cioè quando ha luogo la riflessione psicologica) « l'uomo dice prima a sè stesso, poi agli altri: l'*Ente è*; ma questo è un giudizio riflessivo, non intuitivo » (l'intuitivo non è pronunciato dallo spirito; è il giudizio intuìto, il giudizio dell'Ente: *Io sono*). « Il giudizio riflessivo è volontario, subbiettivo, umano; tuttavia è legittimo e ha un valore oggettivo, perchè è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo che lo precede, lo fonda, lo autorizza. La ragione dell'uomo, per questo rispetto, è veramente la ragione di Dio e quindi possiede un'autorità senz'appello » (1). In primo luogo, quello che afferma qui Gioberti contradice a ciò che ha detto prima. In parte ho già notato questa contradizione; ora posso chiarirla di più. Prima ha detto: « l'intuito primitivo contiene un giudizio: l'*Ente è*; lo spirito non può avere l'intuito *primitivo* dell'Ente, senza co-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 163.

noscere che l'*Ente è*. Ma questo giudizio non è pronunciato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, non è affermato con un atto volitivo e determinato, come gli altri giudizii.» E in questa osservazione ha fondata la sua dottrina, che quel giudizio è profferito dall'Ente, non dallo spirito; il quale non fa che udire ciò che dice l'Ente. Ma che cosa dice l'Ente? L'Ente non dice allo spirito: l'*Ente è*, ma: *Io sono*. Dunque, ho conchiuso io, lo spirito nell' intuito non giudica, ma ode, vede, intuisce puramente e semplicemente; il giudizio contenuto nell'intuito primitivo non è: l'*Ente è*, ma: *Io sono*, e *Io sono* come mero oggetto, come assolutamente altro dal soggetto intuente; il che significa non solo che l'intuito non è giudizio, ma che è un'assurdità manifesta. Ma basta che non sia giudizio, nel senso che contenga il giudizio: l'*Ente è*, per vedere che ciò che ne deduce Gioberti — che il primo giudizio è profferito dall'Ente — manca di fondamento. Ora qui Gioberti dice: « il giudizio l'*Ente è*, detto dallo spirito prima a sè stesso e poi agli altri, è un giudizio riflessivo, volontario,...., non intuitivo ».Dunque lo spirito proferisce due volte il giudizio l'*Ente è*:la prima involontariamente,la seconda volontariamente.La prima pronuncia non è veramente una pronuncia,ma un'ascoltazione.Ora ciò che si ascolta non è l'*Ente è*, ma *Io sono*.Dunque l'*Ente è* non ci è nell' intuito; cioè questo giudizio non ci è che una volta sola ed è profferito nella riflessione psicologica dello spirito e non può essere profferito che dal solo spirito. — In secondo luogo, pare strano che la prima riflessione dello spirito in sè stesso, ciò che Gioberti chiama « ripiegamento dell'animo sulle *proprie* operazioni — che sono un sensibile — » (1), in una parola la riflessione *psicologica*, debba cominciare con l'*Ente è*, invece di cominciare dall' *Io sono*. L'*Ente è* sa piuttosto di *ontologismo* che di *sensismo*. Pare a me che l' animo ripiegandosi sopra di sè, la prima cosa deve dire: *Io*. Ma no; per Gioberti l' intuito, nel quale il termine è l'oggetto come tale, consiste nell' *Io sono*;

(1) *Introduz*. vol. II, *passim*.

e la riflessione, in cui il termine è lo spirito stesso, consiste in l'*Ente è*. E l'*Io sono* è qualcosa di estrinseco allo spirito, e l'*Ente è* qualcosa d'intrinseco — In terzo luogo, e questa è la vera ragione che volevo dire, lo spirito nella riflessione psicologica passa dall'*Io sono* (che non è il suo *Io*) a l'*Ente è*. Come è possibile questo passaggio? Il quale non ci è nell'Ente; non ci è nè nell'intuito nè nella riflessione ontologica. È dunque opera dello spirito; consiste nella *spontaneità* dello spirito. Ma la riflessione non è per Gioberti che una copia dell'intuito in generale; lo spirito anche in quanto riflette, è ciò che lo fa l'oggetto. Ora se questa forma: l'*Ente è*, non ci è nell'oggetto, come ci può essere nello spirito? In generale, se la *riflessione* non è nell'Intelligibile non può essere nell'intelligente, quando si ammette che l'intelligibile è ciò che *forma* l'intelligente. — Da tutto ciò si può conchiudere che o il giudizio: l'*Ente è*, non ci è nella riflessione giobertiana (non ci è, perchè non è nell'Ente); o se ci è, è un giudizio puramente *autonomo* dello spirito. Ora Gioberti non ammette questa autonomia qui.

Tutta questa storia o leggenda dell'Ente che afferma sè stesso dinanzi allo spirito e dice: *Io sono*; dello spirito che ascolta e poi riflettendo dice tra sè: l'*Ente è*, non è altro che una rappresentazione poetica del primo grado della cognizione. In questo primo grado non ci è che l'*essere*, l'essere come *questo*, come puramente individuale, singolare, inesprimibile, nè come *Io sono*, nè come l'*Ente è*; l'oggetto è puro *questo* e puro *questo* il soggetto. L'*Io sono* vuol dire: *Io, questo, sono*; l'*Ente è*, vuol dire: *Questo è*. Non si tratta ancora nè di Ente assoluto nè di Io assoluto, nè di Ente nè di Io in generale; ma solo del *questo*. E la riflessione, che succede all'intuito primitivo del *questo*, non è il giudizio l'*Ente è*; l'Ente qui non è altro che la *cosa*; ciò che nell'intuito è il *questo*, nella riflessione è la *cosa* (1).

(1) Cfr. Hegel, Fenomenolog. d. spir. pag. 71 segg.

§ III.

Abbozzo della vera via di dedurre la realtà dell'Ente. Realtà o sussistenza = intelligibilità o idealità. Gioberti non adempie questa esigenza. —

In generale il torto di Gioberti non è il difetto di determinazioni speculative. Queste ci sono in ogni punto; e specialmente nelle Postume sovrabbondano. Ma egli mette spesso insieme e nella stessa linea le speculative e le rappresentative e mitiche, nè quelle hanno sempre miglior fortuna di queste. Così dopo aver cercato la *realtà* dell'Ente quasi da per tutto, nella coscienza, nel ragionamento, nella rappresentazione, addita finalmente la vera via, affermando che l'Ente dichiara la propria realtà mediante la *intelligibilità* sua, ed essendo esso l'Intelligibile stesso, viene da noi *inteso* in quanto si *pone*, e si pone in quanto s' intende; cioè in esso idealità e sussistenza s' immedesimano insieme (1). Ma quale è la conseguenza di questa dottrina? O che l'Intelligibile non può essere oggetto dell'intuito come tale, o che invece di dire: l'Ente è l'Intelligibile stesso, bisogna dire: l'Intelligibile non è altro che l'Ente come puro essere, cioè accettare il rosminianismo; sebbene in quest'ultimo caso si possa discutere se l'Ente in quanto puro ente sia oggetto dell' intuito come primitivo, o se piuttosto l'intuito primitivo non abbia altro oggetto che il *Questo*. Infatti tutta la quistione sta nel vedere cosa s' intende per l'Intelligibile, l'Intelligibilità, l'Idealità. Se per l'Intelligibile s'intende l'Idea come *totalità organica*, come sistema delle idee, apprendere l'Intelligibile (che è lo stesso *Reale*) vuol dire apprendere questo sistema; e apprenderlo come sistema vuol dire apprenderlo non solo nel suo *contenuto*, nelle determinazioni o idee di cui consta, ma anche nella sua *forma*, nella sua connessione intima, nel suo organismo. E in

(1) *Introduz.* vol. II pag. 162.

questo caso l'intelligibile come, direi quasi, proprietà comune degli intelligibili, non sarebbe altro che questa forma; gli intelligibili sarebbero appresi come tali, in quanto avrebbero un luogo determinato nel sistema ideale, o meglio in quanto si conoscerebbe il movimento della loro generazione o formazione in un sistema unico. E questo movimento o processo sarebbe la *forma*, la forma assoluta, l'intelligibilità. Ora questo processo con tutto il suo contenuto può essere appreso dall' intuito, cioè da uno sguardo immediato e diretto? Devo ripetere ciò che ho detto già piú volte: se l'Intelligibile consiste in una *totalità*, che è essenzialmente *processo*, non si può apprendere se l'*atto* apprensivo non è esso stesso una simile *totalità*. Ma è tale l'intuito? — Se poi per l' Intelligibile s'intende la intelligibilità stessa, quella proprietà per cui tutte le idee o gl'intelligibili sono tali, cioè apprensibili, intendibili, ec.; si può domandare: cosa s'intende per questa proprietà? S' intende una proprietà nel senso ordinario della parola, una nota comune e universalissima che si trova (analiticamente) nel fondo di ogni intelligibile, quando si fa astrazione da tutte le determinazioni che li differenziano gli uni dagli altri? Ovvero s' intende, non già una determinazione, un elemento *materiale* (un contenuto) come tale (cioè una determinazione sensenza il processo per cui essa è ciò che è), ma la forma come processo, come forma assoluta? In quest' ultimo caso incontriamo la stessa difficoltà di prima; e siccome la forma assoluta è inseparabile dal contenuto assoluto, quest'ultimo caso è identico al primo già discusso. Dunque l' intuito non può apprendere nè l' Intelligibile nè l'Intelligibilità nel senso che abbiamo supposto: non può apprendere in generale l'Intelligibile. Rimane dunque che possa apprendere l'intelligibilità come proprietà comunissima e universalissima degl'intelligibili. Ora cosa può essere questa nota? Rosmini l'ha già detto: non altro che l'essere puro, indeterminato, immobile, ec. Gioberti dunque o deve smettere la sua dottrina dell' intuito, o deve contentarsi d'intuire (ma non già primitivamente) solo l'*essere* rosminiano. E ciò val quanto dire e confermare ciò che

ho indicato sin dal principio come caratteristica della filosofia di Gioberti; cioè, che in essa ci sono due supposti, che non possono stare insieme: l'intuito primitivo e l'Idea assoluta come oggetto dell'intuito. *Idea assoluta* vuol dire, che il principio della verità ed evidenza non è la semplice presenza dell'oggetto innanzi allo spirito, un qualcosa di diverso dallo spirito e che lo spirito *trovi* immediatamente dinanzi a sè; ossia, che la verità non è nell'*essere*, ma nel contenuto in quanto si dà la sua propria forma e nella forma in quanto si dà il suo proprio contenuto, cioè nella forma assoluta, identica al contenuto assoluto (nel *pensare*). L'*inteso in quanto posto* e il *posto in quanto inteso*, l'*identità della idealità e della sussistenza*, vuol dire che l'oggetto non è mero oggetto, semplice essere, ma l'oggetto o l'essere *trasfigurato*, come dice Hegel; l'oggetto che è presente allo spirito in quanto lo spirito è presente in esso, e presente come *pensiero*. Questa presenza del pensiero è la dialettica. L'*intuito* al contrario vuol dire che l'oggetto è mero oggetto, un *dato*, un qualcosa che si *trova* lì (essere come semplice essere); e che la verità, l'evidenza, l'intelligibilità non altro è che questa pura immediatezza, non la *necessità* del contenuto: necessità, che è la forma stessa. Mancando la necessità, cioè la forma, e l'intelligibilità consistendo nella semplice immediatezza, l'apprensione si riduce a mero *senso* del reale, cioè non ha che un valore soggettivo, non ontologico. Se l'intuito come primo intuito apprende il reale, il reale non è che il *Questo*; se l'intuito apprende l'astratto, questo è l'essere come puro essere. Nell'uno e nell'altro caso non si apprende l'intelligibile, non si *pensa* veramente. L'intelligibilità non è la pura immediatezza; quindi l'essere come tale non è davvero intelligibile, appunto perchè è il primo nel processo, così nella *cognizione*, come nella *scienza* (nella logica) (1). Nella logica l'essere è l'indeterminato, e la determinazione suppone il processo; quindi esso è il nulla, e il nulla è appunto il non intelligibile. Perciò è oggetto del-

(1) Giob. stesso dice: ogni idea è *bilaterale*: e così s'*intende*. Ora l'*essere* ha un sol lato. Quindi non è intelligibile davvero. Cfr. *Prot.*, vol. I, pag. 316.

l'intuito, non veramente del pensiero; solo il pensiero apprende l'intelligibile. Ma l'essere, in quanto si *mostra* come lo *stesso* che il nulla e insieme *differente*, cessa già di essere non intelligibile, e come mediazione di sè con sè stesso (come divenire) diventa oggetto del pensiero; è l'essere *trasfigurato*. — Nel Rosminianismo tutta l'idealità o intelligibilità consiste nell'essere come tale, nell'indeterminato, cioè in quello che vi ha di meno intelligibile; tutte le altre idee o intelligibili non sono che *materia* (cioè il non intelligibile, secondo Rosmini), *formata* mediante l'unico intelligibile, che è l'*essere*. Ma l'essere come puro essere è materia, come ogni altra determinazione logica; anzi esso è vera materia, appunto perchè è l'indeterminato; e per la stessa ragione non è *forma*. Forma vuol dire *atto*, *energia*; e l'essere come puro essere, come l'indeterminato, è mera potenza. Ogni altra determinazione ha più *attualità* che l'essere puro, appunto perchè è determinazione; la determinazione suppone la forma, il processo. L'intelligibilità corrisponde all'*atto*, il non intelligibile alla potenza (materia); e similmente l'intuito è l'intelligenza come potenza (cioè come non intelligenza — come senso —, giacchè l'intelligenza è tale in quanto è atto), e il pensiero è l'intelligenza come atto, cioè come vera intelligenza. — In Gioberti l'oggetto o l'intelligibile essendo determinato come identità della *idealità* e della *sussistenza*, ci è la esigenza della dialettica come l'*assoluta certezza*; ma questa esigenza è resa vana dall'altro supposto dell'intuito. —

Adunque Gioberti non ha saputo mostrare la sussistenza (*realtà*) dell'Ente come idealità. E pure ciò avrebbe dovuto fare; la sua costruzione della realtà dell'Ente avrebbe dovuto essere una esposizione delle determinazioni, per cui l'Ente è il principio o il fondamento identico e universale d'ogni reale. Non avendo saputo concepire speculativamente la realtà dell'Ente, egli è stato costretto a rappresentarsela ora sotto questa, ora sotto quella forma e supplire colle imagini al difetto del concetto. Quindi invece di dirci che cosa è l'Intelligibile come identico all'Ente reale, egli discorre dell'Ente che

parla, del primo Definitore, del primo Giudice, del primo Filosofo, del primo Maestro, del primo Banditore, che è Dio stesso, e d'una filosofia divina, come principio e tipo della filosofia umana (1). Tutto ciò è certo edificante, ma non altro che questo; e la scienza vuole qualcos'altro che la semplice edificazione. Quello che vi ha di meno mitico in tutte queste rappresentazioni è la opinione, che la filosofia e in generale il pensare umano non sia altro in sè stesso che *riflessione* (ripensare) e come tale presupponga che l'idea divina sia stata già pensata prima. Ma ammesso anche questo, che non è qui il luogo di discutere, cioè che il pensiero umano non sia altro che ripensare il pensiero o l'idea divina, non ne segue la necessità d'intuire originalmente e primitivamente questa idea, come vuole Gioberti; anzi intanto il pensiero umano è *ripensare* o riflessione, in quanto non è intuito diretto del pensiero divino. Di tal maniera anche quella opinione non si concilia colla dottrina giobertiana dell'intuito; se quella è vera, questa dottrina è falsa. Infatti se il pensiero umano fosse intuito originale, non ci sarebbe bisogno della riflessione; ogni uomo nascerebbe *pensante*, anzi filosofo, e il ripensare sarebbe lo stesso intuito. Ripensare o riflettere vuol dire appunto, che lo spirito non comincia la sua vita conoscitiva dal pensiero divino, ma dall'*altro* di questo pensiero: da questo pensiero in quanto non è ancora veramente sè stesso. E quest'*altro* nel senso generale è la coscienza ordinaria, non filosofica, in cui ci è il pensiero o l'idea divina, ma non nella forma del pensiero. Il ripensare come riflessione filosofica presuppone l'elevazione della coscienza da quest' *altro*; presuppone che l' *altro* sia superato; insomma presuppone una propedeutica. Abbiam visto che Gioberti non ne ha alcuna (2). Non avendola egli s'immerge a un tratto nel pensiero divino, e siccome non ha fatta la critica della coscienza non filosofica, quell'immersione non è spesso che torbido entusiasmo, sentimento e presentimento, arbitrio, non pensiero e necessità razionale. La

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 163 4.
(2) V. sopra Lib. I, Sez. 1.ª Cap. 3.

coscienza ordinaria,non essendo stata superata, apparisce a ogni istante e si mescola alla filosofica. Tale è il motivo per cui Gioberti *trovando* la filosofia come già fatta nell' intuito (tradizione, rivelazione, chiesa), non può assegnare nessuna ragione di ciò che vede, ma dire semplicemente: io *vedo così*. Egli *trova* l'Idea come *giudizio*, ma non può dire *come* l' Idea si differenzia in sè stessa. Nello stesso modo si vedrà che egli *trova* la creazione, ma non può dire *come* Dio oppone a sè stesso un altro. La filosofia è così un *copiare* un originale già fatto, senza comprendere l'intima essenza, cioè il *fare* di cui il *fatto* è il risultato. Non so quanto questa maniera differisca dall'empirismo.

CONCHIUSIONE DI TUTTA QUESTA SEZIONE.

Da tutte le cose dette sin qui in questa Sezione si può conchiudere, che Gioberti non ha *costruito* il primo termine della formola,se per costruzione s'intende non l'asserzione dommatica , ma la prova speculativa. Dopo aver data una definizione formalmente vera del Primo nella scienza (l'Ente) e distinto questo Primo dal Principio stesso della filosofia come il risultato di tutto il processo scientifico (il Reale), egli li immedesima poi immediatamente , considerando questa immediatezza non più come il Primo nè come l' Ultimo nella scienza, ma come il Primo meramente psicologico, come la prima notizia nella coscienza volgare. Fatto questo primo passo falso, egli s'intrica in una polemica interminabile contro Rosmini, confondendo spesso le quistioni più diverse, la logica,la psicologica e la critica della conoscenza, e chiamando ora la psicologia in aiuto della logica, ora questa in aiuto di quella. La realtà dell'Ente, che ei va cercando e che è lo scopo a cui mira la costruzione del primo termine della formola, non la trova nè psicologicamente nè logicamente ; la *idealità* del suo Ente è pura astrazione, anzi l'ultimo grado dell'astrazione, il puro essere (rosminianismo),e la *realtà* è il concreto puramente sensibile e senza idealità (empirismo); egli non sa

provare la identità del reale e dell'ideale come la vera realtà dell'Ente. Riusciti inutili questi sforzi, ricorre alle imagini e a'miti. — Col primo termine della formola così mal concepito e pensato in fretta, senza porre in rilievo altra sua determinazione che l'essere e tralasciando le altre più essenziali e più concrete, come era possibile passare alla costruzione del secondo termine? Non compreso l'organismo puramente interiore dell'Idea, come era possibile comprendere l'esterno, e la loro unità nella idealità assoluta dello spirito? Ciò si vedrà in quello che segue. —

SEZIONE SECONDA

COSTRUZIONE DEL SECONDO E TERZO TERMINE DELLA FORMOLA.

Il dommatismo giobertiano, di cui abbiam visto un esempio nella costruzione del primo termine della formola ideale, si fa più evidente in quella degli altri due termini, e dimostra la sua vera natura, cioè di essere meramente psicologico, pigliando questo vocabolo nel senso che Gioberti stesso gli attribuisce.

Infatti la via che egli tiene è la seguente: La natura del *pensiero* è di essere un giudizio. Il giudizio consta di tre concetti diversi. Dunque il pensiero che io ho dell'Idea deve constare di tre concetti. Dunque l'Idea (l'oggetto del mio pensiero) ha tre elementi integrali. Di questi tre elementi ne abbiamo trovato uno; ora bisogna trovare gli altri due per avere tutta la formola (1).

Questo processo non è psicologico? Non si conchiude dalla natura del pensiero alla natura dell'oggetto di esso, cioè dell'Idea? Non si procede dal soggetto all'oggetto? Non si *presuppone* la natura del pensiero e del giudizio? E chi fa così, cioè comincia dal soggetto e dal pensiero, è psicologista. Gioberti per essere davvero ontologo, a suo modo, avrebbe dovuto dire: l'Idea ha tre elementi integrali, *perchè* così io vedo e intuisco. Ma anche così facendo, egli avrebbe fondata la realtà della natura dell'Idea nel soggetto, cioè nell'intuito: È così,

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 164-5.

perchè così *io* intuisco. Anche questo è psicologismo. Il vero ontologismo non consiste nel negare l'autorità del pensiero e nell'affidarsi all'intuito, ma nel provare la identità del pensiero e dell'essere, e nel determinare il *contenuto* dell'Idea sviluppandolo (dialetticamente) dall'Idea stessa. Per far ciò, il pensiero non deve essere contrapposto all'Idea; perchè avviene che—essendo questo sviluppo impossibile senza il pensiero — separato il pensiero dall'Idea, lo sviluppo apparisce come un movimento esteriore all'Idea; cioè non si evita il psicologismo. E ciò è avvenuto a Gioberti. Egli ha negato la identità del pensiero e dell'essere (e nel fatto poi gl'identifica *immediatamente* (1)); e perciò deve tenere il pensiero per qualcosa di meramente soggettivo. L'intuito, a cui ricorre sempre, non gli serve a nulla; o ciò che dice intuito, quando vuol *determinare*, come qui, la natura dell'Idea, non è altro che il pensiero stesso nella sua immediatezza. Ma il pensiero egli l'ha opposto assolutamente all'oggetto ideale. Dunque le sue determinazioni non sono altro che psicologismo. Il vero ontologismo è dialettica, e questa vuol dire *mobilità* dell'Idea: mobilità, che non è possibile senza la identità già provata del pensiero e dell'essere. Il pensiero è il vero *principium movens et mobile* ad un tempo.

Così tutta la ricerca giobertiana della formola ideale ha questo vizio psicologico. Perchè la formola — cioè l'idea—ha tre termini? Perchè *io* non posso *pensare* senza tre termini. Perchè il principio della formola è il giudizio: l'*Ente è*? Perchè io non posso pensare senza giudicare; e trattandosi dell'Ente solo, il giudizio si deve ridurre a dire: l'Ente è. Perchè il giudizio l'*Ente è*, se è un giudizio, non può essere tutta la formola? Perchè ci è bisogno d'altro? Perchè non è questo il giudizio che noi cerchiamo per avere la formola; la quale deve constare di tre concetti, e il giudizio l'*Ente è* è un concetto solo, che è giudizio in quanto si replica.—E pure Gioberti ha fondato la *triplicità* della formola sulla natura del giudizio

(1) V. sopra a principio di questo lib.

in generale, dicendo: la formola *deve* avere *tre* termini, perchè ogni giudizio ha tre termini, e la formola è un giudizio. Ora aggiunge un altro *presupposto*. Distingue il giudizio, in cui ci è un concetto unico che si replica, da quello in cui i tre termini sono tre concetti diversi; e dice: la formola *deve* essere un giudizio composto di tre elementi diversi. Questo è il nuovo presupposto. — Ma perchè la formola deve essere un giudizio della seconda specie e non della prima? Qui abbiam da capo un processo psicologico (empirismo). Se prima l'Idea dovea essere un giudizio in generale, perchè pensare è giudicare;ora deve essere un giudizio di tal natura da constare di tre elementi diversi, perchè « tutte le nozioni che cadono nello spirito umano » (1) (tutte le nostre rappresentazioni) si riducono a tre: Ente, esistente e loro rapporto, e la formola deve essere tale da contenere questa diversità o triplicità; se non la contenesse, non potrebbe servire a spiegarla. Dunque tutto il processo giobertiano si riduce a questo: la formola è un giudizio, perchè la natura dell'uomo è di non poter pensare senza giudicare; e deve contenere tre elementi diversi, perchè le nostre rappresentazioni si riducono a tre capi principali. Qui si procede sempre dal soggetto all'oggetto: Io giudico, dunque l'Idea è un giudizio; Io mi *rappresento* in generale tre cose, dunque l'Idea deve contenere tre elementi. Questi due presupposti diventano poi in Gioberti tanti postulati o esigenze; la sua *dialettica* non è altro che un procedere per esigenze. Così cominciando dall'Ente, si *esige* che esso si presenti come giudizio (l'Ente è, Io sono). Avuto questo giudizio, si *esige* un altro concetto o un nuovo giudizio, il quale congiunto al primo ci porga le tre nozioni *richieste* (2), cioè tutta la formola. Il fondamento di questa esigenza è la semplice *esperienza;* e la esigenza stessa non è che un processo induttivo abbreviato dalla conseguenza al principio: la esperienza ci presenta l'esistente, dunque nella formola oltre l'Ente ci ha da essere anche l'esistente e il suo rapporto coll'Ente.

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 137.
(2) Ibid. pag. 164-5.

Essa sola, e non già la semplice riflessione che il giudizio consti di elementi diversi, è il motivo della insufficienza dell'Ente solo a costituire la formola; giacchè, se è vero che il giudizio che abbraccia tutta la realtà dell'Ente è una replicazione dell'Ente sopra sè stesso, ciò non vuol dire che questa replicazione sia assolutamente immediata e escluda ogni diversità; è tale solo quando per l'*è* dell'Ente s'intende il puro *essere*, e non la *realtà* assoluta. Adunque senza l'esperienza Gioberti avrebbe potuto contentarsi solo del primo termine come costituente tutta la formola.

Intanto Gioberti procede di maniera, da apparire che sia determinata come *a priori* la necessità che la formola consti di due altri elementi oltre quello dell'Ente, e che, posto che l'Ente solo non basti, si tratti ora di vedere quale possa essere l'altro termine e il suo rapporto col primo. Si sa che ci bisogna un altro termine, ma non si sa ancora quale sia. Il problema è dunque il seguente: trovare un *qualche* concetto, che da un lato si diversifichi sostanzialmente da quello dell'Ente, e dall'altro abbia con esso una connessità intrinseca (1). Quale può essere questo concetto?

CAPITOLO PRIMO

RELAZIONE TRA ENTE ED ESISTENTE.
PROCESSO *A PRIORI* E *A POSTERIORI* (CAUSA ED EFFETTO).

Gioberti piglia dal linguaggio il vocabolo *esistenza*, e analizzandolo etimologicamente trova che la sua idea è inseparabile da quella dell'Ente e ci si rappresenta come un effetto, di cui l'Ente è la cagione (2). L'esistenza dunque può essere l'altro termine della formola.

Ma perchè questo supposto sia non solo possibile, ma assolutamente necessario, bisogna mostrare in che modo l'esistenza è prodotta dall'Ente. In altre parole, se non si deter-

(1) Ibid. pag. 165 seg.
(2) Ibid. 165 seg.

minā la natura della relazione tra l'Ente e l'esistente, non si può affermare con certezza che l'esistente sia il secondo termine della formola. Per risolvere questo problema si può procedere in due maniere: cioè *a posteriori*, salendo dall' effetto alla cagione, e *a priori*, discendendo dalla cagione all'effetto. Procedendo *a posteriori*, si riesce di necessità a conchiudere che l'effetto è implicato nella causa, l'esistente nell'Ente, e che la produzione è una semplice *esplicazione*. Quindi non *creazione*, ma panteismo ed emanatismo. Dunque non rimane che il processo *a priori*. Il quale — giacchè il nesso che congiunge i due termini è la *causalità* — consiste appunto nell'applicare all'Ente l'idea di causa. Se l'Ente è causa, non può essere che causa assoluta, perchè ogni determinazione dell'Ente deve essere assoluta come l'Ente. Ora causa assoluta vuol dire *prima ed efficiente*, cioè *creatrice*. Dunque se l'Ente è causa, è causa creatrice, e la relazione tra l'Ente e l'esistente non può essere altro che la creazione (1).

Ma tutto ciò non vuol dire ancora, che l'esistente sia realmente creato dall' Ente o che l' Ente sia realmente creatore; ma solo che, *se* l'Ente è causa, è di necessità creatore. Ma è causa? Qui sta il punto (2). Adunque la costruzione perfetta della formola dipende dalla dimostrazione della causalità dell'Ente.

Prima di vedere questa dimostrazione, facciamoci un po' indietro, e consideriamo la proposizione ipotetica: se l'Ente è causa, è creatore, e la maniera come Gioberti l'ha posta.

Gioberti de' due processi summentovati non accetta che il secondo, perchè il primo mena al panteismo e all'emanatismo. Già non è questa una ragione per non ammettere un processo naturale dello spirito nel conoscere; meni dove meni, purchè sia legittimo il processo, bisogna accettarlo. Rimane poi a vedere a che specie di panteismo meni, e oltre a ciò se, essendo legittimo il processo opposto, appunto per questo non sia legittimo il primo. Se dall'Ente si può discendere all' esi-

(1) Ibid. pag. 170 seg.
(2) Ibid. pag. 174.

stente, perchè non si potrà ascendere da questo a quello? La possibilità del primo processo non inchiude quella del secondo? Si vedrà che al far de'conti Gioberti non ammette nè l'uno nè l'altro, e che la sua caratteristica consiste appunto nell'aver escogitato un terzo metodo, che non si può dire processo, di trovare la relazione tra l'Ente e l'esistente. Ma ciò che importa ora è di sapere, perchè Gioberti rigetta il processo *a posteriori* come quello che distrugge il concetto di creazione. È vero che cominciando dall'esistente non si arriva mai all'Ente come creatore? « Se si comincia dall'esistente, dice Gioberti, bisogna che prima di giungere all' Ente come creatore si annulli col pensiero l' esistente, perchè ciò che sussiste non può essere creato, in quanto già sussiste. Ma in primo luogo annullare il concetto su cui gira tutto il discorso, è logicamente assurdo; e in secondo luogo se si annulla il punto da cui si comincia prima di toccare la meta, come si può giungere a questa? Se l'effetto si annulla mentalmente, non se ne può rinvenir la cagione, perchè manca la base, a cui si appoggia il ragionamento »(1). Gioberti non si accorge che questo modo di argomentare si può ritorcere anche contro il processo *a priori*. Infatti, l'esistente sussiste sin dal punto che l'Ente è causa, cioè crea. Ora se si comincia dall'Ente come causa, non si va all'esistente, perchè l' esistente già sussiste; in realtà si comincia dall'esistente. Se all'opposto si comincia dall'Ente come non ancora causa, non si va nè meno all'esistente, perchè questo non sussiste se l' Ente non è causa. In generale Gioberti non sa rappresentarsi il processo da un concetto a un altro opposto se non mediante l'annullamento del primo; se A e B sono opposti, per procedere da A a B io devo annullare A, e viceversa. Ora il contrario è vero; giacchè se io annullo A assolutamente, non posso concepire B come l'opposto di A, e se annullo assolutamente B non posso concepire A come l'opposto di B. Perchè pensi B come opposto di A, io devo pensare anche A, e viceversa. Così, perchè io concepisca A

(1) Ibid. pag. 168-169.

come creato da B, non è necessario che io concepisca A come non esistente, cioè l'annulli assolutamente, ma solo che concepisca A come esistente non già *assolutamente per sè stesso*, ma *per un altro*, cioè per B. Io devo dunque certamente fare una *negazione* (e in ciò Gioberti ha ragione) sopra il concetto A, ma questa negazione non deve essere assoluta; io devo non negare l'esistenza di A semplicemente, ma solo questa esistenza come sussistente in sè stessa e per sè stessa. La negazione deve consistere nel far vedere che A ha il fondamento, il principio e il fine della sua esistenza in un altro. Quando io comincio da A, io non vedo altro che A; A mi apparisce come qualcosa di assoluto. Ma considerando A col pensiero o dialetticamente, esplicando il contenuto di questo concetto, io vedo che A non è niente di assoluto, e perciò nego quella prima apparenza, e trovo invece che A ha la sua ragione di essere in un altro che è B. La negazione è la *risoluzione* di A in B. Così A, che prima appariva come principio, perchè serviva di base al ragionamento (si cominciava da esso), si trasforma in *principiato*; di maniera che B non si mostra come fondato da A, ma in vece come ragione di A e di sè stesso. A dunque non si annulla, e quindi non si annulla la base del discorso. A veramente non è base nel senso di principio, ma semplice cominciamento del processo conoscitivo. E la conchiusione del processo è che A non è cominciamento assoluto, ma comincia da altro. Ciò che si annulla è dunque A come cominciamento assoluto e principio. L'errore di Gioberti è di *fissare* A, e credere che se A muta nel processo e non è più l'A di prima, non è più affatto; egli confonde la negazione coll'annullamento assoluto. —

Tolto di mezzo il processo *a posteriori*, Gioberti piglia l'idea di causa e l'applica all'Ente; e questa applicazione chiama processo *a priori*. Sia pure. Ma perchè potesse venire a una legittima conclusione, egli avrebbe dovuto determinare prima i concetti di *causa*, di *efficienza*, ecc. È vero che l'efficienza consiste non solo nel produrre la semplice forma o modalità dell'effetto, ma anche tutta la sua sostanzialità? (1) Gioberti

(1) Ibid. pag. 170-1.

identifica immediatamente efficienza e creazione, e la proposizione ipotetica che esprime questa identità è più una definizione immediata che il risultato d'una prova razionale. Oltre a ciò questa identificazione altera il vero concetto di creazione, il quale non consiste solamente nel produrre la sostanzialità dell' effetto o nel porre l'effetto senz'altro. Creare non è semplicemente causare; e il concetto di semplice causa non contiene quello dell'attività ricreatrice o del ritorno della creatura al creatore. In questo ritorno consiste lo spirito, il quale sólo è il vero creatore. Quella definizione adunque equivale ad esaurire il concetto dello spirito nel concetto di causa e sostanza (Spinozismo). E ciò è tanto vero, che Gioberti distinguendo, come sempre in ogni cosa, il lato chiaro e il lato oscuro (intelligibile e sovrintelligibile) nell'atto creativo, riduce il primo alla semplice relazione causale (1). Il che vuol dire che noi possiamo comprendere Dio solo come Causa e Sostanza, ma non come Spirito; lo spirito è il sovrintelligibile. Quindi la conseguenza, che il razionalismo (cioè la conoscenza chiara e razionale delle cose) è essenzialmente spinozismo.

Ma poniamo pure che quella proposizione ipotetica sia vera. Come prova Gioberti che l'Ente è *causa?*

Gioberti rigetta qui i due processi, l'*a posteriori* e l'*a priori*. E pure rigetta il primo, non perchè esso non ci meni a concepire l'Ente come causa, ma perchè ce lo fa concepire solo come causa emanatrice e non creatrice. E similmente rigetta il secondo, non perchè non ci somministri l'Ente come causante, ma perchè mena alla necessità della creazione (2). Ma che cosa voleva provare Gioberti? Solo che l' Ente è causa. Se

(1) Ibid. pag. 171-173.

(2) Ibid. pag. 174-5. « Se si procede *a posteriori*, salendo dal concetto di esistenza all'idea di Ente, questo si dee ammettere bensì come *causante*..... se non che in tal caso la causalità divina non si può concepire come creatrice, ma solo come emanatrice..... Se poi si discorre *a priori*,.... in che modo l' Ente assoluto potrà essere conosciuto come cagione? L' Idea dell' Ente reale *non inchiude per sè stessa il concetto di causa agente al di fuori*; altrimenti, si dovrebbe concepire come necessariamente operante. » Quindi: « panteismo. »

io provo, diceva egli, che l'Ente è causa, è già provato che è creatore. Ora se i due processi gli dànno entrambi la causalità dell'Ente, perchè li rigetta? Perchè vuole invece che gli diano, non solo la causalità, ma la causalità creatrice? E questa ultima non era una conseguenza immediata della proposizione ipotetica già mentovata? Da ciò si vede, che Gioberti stesso crede poco al valore di quella proposizione, e che ciò che egli esige dal processo dimostrativo non è che l'Ente sia causa, ma che sia creatore. Dunque finora non abbiamo fatto alcun passo; la vera quistione è ancora intatta. Per risolverla — il che pareva una cosa assai facile — non si tratta più di provare che l'Ente è *causa*, ma che è *creatore*; cioè di provare quella stessa proposizione che Gioberti assumeva come immediatamente certa. Questa inconseguenza fa onore a Gioberti, perchè vuol dire in sostanza che *causare* e *creare* non sono lo stesso; che non basta provare che uno sia causa, per provare che sia anche creatore. Ma contuttociò si vedrà che quando, dopo aver rigettato i due processi, egli piglia l'intuito come unica prova della causalità creatrice dell'Ente, questo intuito non è altro che il processo *a posteriori* abbreviato e la creazione non altro che semplice causazione. Così egli torna a identificare lo spirito (solo Creatore) colla Sostanza Causa.

Ho notato or ora la natura del processo *a posteriori*, il quale consiste nella risoluzione dialettica del finito nell' infinito. Il difetto di questo processo è che, quando il punto da cui si comincia non è altro che l'esistente come tale, l' infinito sarà determinato solo come Causa e Sostanza e non già come Spirito. Adunque esso solo non basta a darci il concetto di creazione, perchè comprende la semplice posizione dell' esistente e non già il suo ritorno all' Ente. Ma è poi vero che il secondo processo, se fosse possibile, farebbe delle cose create tanti esseri necessarii e assoluti come lo stesso Creatore? Supponiamo che l' idea dell' Ente reale contenga per sè stessa il concetto di causa creatrice, e che quindi l'Ente sia necessariamente creatore, cioè che non possa non creare: da ciò segue forse che sia esclusa la libertà della creazione? Necessità

non è coazione, come libertà non è arbitrio. Gioberti per libertà intende l'arbitrio, e siccome la necessità della creazione esclude l'arbitrio, egli ne inferisce che esclude la libertà. Ma Dio crea solo in quanto è Spirito, bontà infinita, amore. Come tale crea necessariamente e liberamente; se non creasse, non sarebbe più Amore. In lui libertà e necessità sono una cosa medesima. L'amore è libero, perchè in quello che uno ama è sempre sè stesso e in sè stesso. Non è vero poi che dalla necessità della creazione segua la *necessità ed assolutezza* delle cose create e la loro *medesimezza colla divina natura*. Segue solamente che l'*universo* — come totalità delle cose — non può non essere, ma non già che siano necessariamente queste o quelle cose particolari, questi o quegl'individui. Ma la necessità dell'universo non è la stessa necessità dell'Ente reale; quella, in quanto non è senza di questa, è una necessità condizionata. Lo stesso dicasi dell'assolutezza; le cose, prese singolarmente, non sono assolute, giacchè l'una limita l'altra; nè l'universo è assoluto, in quanto si distingue da Dio, e il suo principio e il suo fine è in Dio. La necessità della creazione non esclude che l'universo sia un *principiato* rispetto a Dio che è il principio, e un *finito* rispetto al vero infinito. Quanto alla medesimezza di natura, l'errore di Gioberti è di dare troppa importanza all'essere come puro essere; non vede che l'essere è la determinazione più povera ed astratta. Tutte le cose *sono*; e che le cose non possano non *essere*, non vuol dire che tutte siano lo stesso, e molto meno lo stesso che Dio, perchè anche Dio *è*. La medesimezza di natura non si fonda nell'*essere*, ma nel *contenuto* e nelle determinazioni. Tutte le cose sono: vuol dire che tutte hanno lo stesso contenuto? Altro è dire: questo *è* necessariamente (non può non essere), altro è dire: questo ente è *necessario*. Solo nel secondo caso si considera il contenuto. Gioberti confonde le due necessità.

È poi anche vero che il *processo a priori* è assolutamente impossibile, perchè tutto quello che noi possiamo conoscere *a priori* nel concetto dell' Ente è solo la *potestà* e non già l'*at-*

to di creare? anzi la stessa potestà di creare non può essere conosciuta se non dopo l'atto, essendo che la potenza è un *astratto*, conoscibile susseguentemente alla sua *attualità* che ne è il concreto: il quale atto s'ignora sempre da chi ripensa soltanto l'intuito dell'Ente schietto? (1) Gioberti dopo aver concesso che si può conoscere *a priori* almeno la *potestà* di creare, afferma il contrario, e fa bene, perchè altrimenti si proverebbe l'opposto di ciò che egli vuol provare, cioè la possibilità del processo *a priori*. Infatti ciò che importa è conoscere la natura della relazione tra l'Ente e l'esistente; conosciuta questa relazione, la proposizione in cui consiste la formola ideale è già costituita. Ora se considerando solo il concetto dell'Ente noi potessimo conoscere la sua potestà di creare, conosceremmo che l'unica relazione possibile tra esso e l'esistente è la creazione, e che per conseguenza posto che l'esistente esista, la sua esistenza è una creazione dell'Ente. Così si avrebbe un processo misto, cioè in parte a priori, e in parte a *posteriori*; quello affermerebbe l'unica possibile relazione tra i due termini, e questo la sussistenza del secondo. Se non che il processo *a posteriori* sarebbe anche superfluo, perchè in Dio potestà e attualità sono una cosa medesima, e posta la potenza di creare è posto già l'atto. Si ammetta pure che Dio avendo la potestà di creare, possa non creare. Si avrebbe questa conseguenza: se Dio non creasse, la sua potestà di creare rimarrebbe sempre una semplice potestà, cioè un *astratto*. Cioè in Dio ci sarebbe qualcosa di puramente astratto e non di necessità anche concreto; egli non sarebbe di necessità insieme astratto e concreto, e concreto in quanto astratto (come ha affermato più sopra Gioberti (2), ma la sua concretezza sarebbe una mera contingenza. Dunque Gioberti deve dire che la potenza di creare non si conosce, se non in quanto si conosce l'atto, e solo dopo l'atto. Ma il suo sbaglio consiste nel senso in cui piglia questa proposizione. L'unico senso in cui essa è vera, è che noi non possiamo conce-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 174-175.
(2) Lib. II, sez. I, cap. 2.

pire niente di astratto, se non abbiamo prima la notizia di un qualche concreto. E ciò equivale a dire, che il conoscere comincia coll'esperienza, e che prima dell'esperienza noi non conosciamo nè sappiamo niente. Ma la quistione nella *scienza* è ben diversa. Essa già presuppone la esperienza e la coscienza volgare, e non è possibile se questa coscienza non è superata e risoluta nella necessità e idealità del sapere. Se dunque cominciando dall' Essere come puro Essere e sviluppando dialetticamente questo concetto io arrivo a quello dell'Ente reale, il quale non è altro che la posizione stessa dell' esistente (qui la creazione giobertiana), questa che Gioberti chiamerebbe semplice *possibilità* della creazione (della posizione della natura) è per me la sua *attualità* stessa; il concetto della creazione possibile è il concetto della creazione reale, perchè nella scienza, in quanto già presuppone tutta la realtà, ogni possibile è reale, l'astratto è concreto. Gioberti può dire che, perchè ci sia la scienza — questa riflessione del pensiero in sè stesso — la esperienza deve precedere; ma non già che per avere quel concetto della creazione io debba avere prima il *concetto* della creazione reale, o che per concepire lo sviluppo dialettico dall'Essere puro all'Ente reale e quindi creante, io debba prima apprendere come *cosa di fatto* questo sviluppo. Prima della scienza io ho la esperienza in generale di ciò che esiste, ho anche il sentimento di Dio e della creazione, ma non ho affatto il *concetto* della creazione, e molto meno dello sviluppo dialettico dell'essere; io non concepisco prima questo sviluppo come reale, e poi come possibile. Il concepire è d'una specie sola, e non già di due; ed è quello che Gioberti chiama concetto del possibile; non del possibile come opposto al reale, ma di quello che — in quanto è scienza — è lo stesso reale. Ciò che Gioberti dice concetto del reale come anteriore a quello del possibile, non è concetto, ma semplice senso ed esperienza; il concetto è essenzialmente universale, e distinto come universale. Ora il concetto giobertiano non ha la *forma* propria del concetto, perchè in esso l'universalità è ancora complicata nel partico-

lare. Gioberti potrebbe negare la possibilità dello sviluppo dialettico, o assolutamente, o pure se prima non si conosca questo sviluppo come reale. Ma negato lo sviluppo, non so quale altro modo ci sia di *concepire* la creazione e in generale di fare la scienza; e dall'altra parte, se il concetto del reale è l'intuito immediato e originario, non so, ripeto anche qui, come questo possa apprendere il movimento dialettico.

Ma poniamo pure che ci sieno i due concetti che vuole Gioberti, quale sarà la conseguenza di questa dottrina? Se la potenza di creare è un astratto conoscibile susseguentemente alla sua attualità (non solo sentita, ma *concepita*), l'ordine della conoscenza sarà questo: concetto dell' Ente che *crea*, e poi concetto dell'Ente che ha *potestà* di creare. Ma per Gioberti l'ordine della conoscenza è identico a quello della realtà (1); dunque l' ordine reale è: Dio che crea, e Dio che ha potestà di creare. Per chi ammette la necessità della creazione potestà e atto sono lo stesso, e nella realtà non vi ha nè *prima*, nè *dopo* quanto alla potenza e all' atto; ma pure *logicamente* l' atto di creare presuppone la potenza. Ma se si ammette la libertà (arbitrio) della creazione, ne segue che Dio prima crea e poi ha potestà di creare; e siccome il creare non è necessario, Dio non ha necessariamente la potestà di creare; cioè, la potestà di creare è una contingenza divina. — Così al far dei conti negando il *processo a priori*, Gioberti riesce a porre come contingenza in Dio così l' atto come la potenza creativa. Ciò vuol dire che Dio stesso è contingente! —

CAPITOLO SECONDO

L'INTUITO COME CONOSCENZA DELL'ATTO CREATIVO.

Rigettati dunque i due processi e smesso come insufficiente anche l'intento di provare che l'Ente è causa, Gioberti si risolve a dimostrare direttamente, e nè *a priori* nè *a po-*

(1) *Introd.* vol. II, *passim*. V. più sotto.

steriori , che l' Ente è creatore ; anzi a parlare propriamente non si propone nè pur questo, cioè di provare la verità della relazione tra l'Ente e l'esistente in sè stessa, ma solo il *processo con cui lo spirito ottiene l'idea di creazione* (1). Così per la costruzione della formola il *contenuto* della relazione , il quale era la cosa principale, è messo ora come da parte; quale che sia questo contenuto, ciò che importa è il *modo* del conoscere. La quistione non è dunque più ontologica, ma semplicemente psicologica. Gioberti ricade qui nello stesso difetto , che abbiamo visto nella costruzione del primo termine (2) ; ricorre alla psicologia per risolvere un problema schiettamente ontologico. In altre parole egli presuppone la verità di quella stessa formola ideale che voleva costruire; la piglia come un postulato, e ciò che vuol provare è l'esistenza dell' intuito originario e immediato di essa formola, considerato non più come semplice *potenza* del conoscere (3), ma come *atto* conoscitivo.

Seguiamo Gioberti nella via, in cui si è messo. L' intuito non è nè un processo *a priori* nè *a posteriori;* non è veramente un processo, ma una conoscenza immediata e subitanea; è *una girata d'occhi* che coglie tutte le attinenze delle cose (4). Come si prova che noi abbiamo questa facoltà maravigliosa e quasi divina?

Prima di venire alla prova, è necessario premettere un'avvertenza, la quale determina essenzialmente il carattere della filosofia dell' intuito (*ontologismo*) e la sua differenza da quasi tutta la filosofia moderna che lo rigetta , e perciò merita il nome di *psicologismo.* Il punto è molto dilicato; giacchè l'*ontologismo* è le parola magica di tutta la *grande armata* giobertiana, dai gran capitani sino agli ultimi militi.

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 175-6.
(2) Lib. II, sez. 1.
(3) V. sopra Lib. I, Sez. 1, Cap. I.
(4) *Introduz.* vol. II, pag. 175 6.

§ I.

Ontologismo e Psicologismo.

Il *psicologismo* consiste nel considerare il primo vero come una cosa racchiusa nell'animo nostro e avente al più una relazione di somiglianza e di corrispondenza coll' oggetto estrinseco, nel figurarsi che l' atto conoscitivo faccia entrare in noi non so quale specie o imagine o forma della realtà esteriore, e che questa entità mentale sia il termine della nostra contemplazione, tantochè per noi si vegga il vero, non in sè stesso, ma in noi medesimi. L'*ontologismo* al contrario consiste nel trasferirci col pensiero fuori di noi e considerare la verità in sè stessa, persuasi che l' intuito con cui l' apprendiamo è una mera e schietta apprensione del suo oggetto, mediante la quale lo spirito non introduce nulla del proprio nella cosa percepita (1). Secondo queste determinazioni tra psicologismo e ontologismo vi ha dunque qualcosa di comune e qualcosa di differente. Il comune è che tutti e due considerano il Vero come un *estrinseco* allo spirito, come una realtà esistente fuori di esso. La differenza è, che il psicologismo da questa esteriorità del Vero inferisce che noi non lo vediamo in *sè stesso*, ma solo in *noi medesimi*; che quello che è in noi non è il Vero, ma una specie, imagine o forma del Vero: e l'ontologismo, non ostante la esteriorità del Vero, afferma che noi l'apprendiamo in sè stesso. Da ciò si vede che l'esteriorità del Vero affermata dall'ontologismo è tale solo di nome; giacchè se lo spirito conosce il Vero quale è in sè stesso, ciò vuol dire che il Vero non è esterno, ma intimo allo spirito. Dire che tra lo spirito e il Vero non vi ha nulla di mezzo e poi asserire che il Vero è esterno allo spirito, è una contradizione. Gioberti fabbrica la conoscenza secondo l'analogia della visione sensibile: qua l'occhio e là l'oggetto fuori

(1) *Intraduz.* vol. II, pag. 176-8.

dell'occhio. E pure anche la visione sensibile non sarebbe possibile, se non si avesse altro che questo; giacchè, oltre la mediazione della luce, è necessaria la impressione sull' organo, la quale in quanto tale non è certo la visione. Si può anzi dire, che l' oggetto visibile è esterno, appunto in quanto è necessaria una mediazione perchè lo spirito lo veda; e che l'oggetto spirituale o della cognizione è interno, in quanto non è necessario alcun mediatore tra il conoscente e l' oggetto. La cognizione non è che questa intimità tra soggetto e oggetto. Negate la intimità, e la cognizione sarà inesplicabile e impossibile. D'altra parte il psicologismo ammettendo la esteriorità del Vero, ha ragione di dire che noi non conosciamo il Vero, ma solo una imagine di esso in noi; come l'ontologismo ammettendo la immediatezza (cioè nessun mediatore)nella cognizione, ha torto di dire che l'oggetto sia esterno allo spirito. Il pregio del psicologismo in generale è dunque quello di aver messo in chiaro l'*attività* e *spontaneità* dello spirito nella cognizione: di aver detto che, se l'oggetto non è qualcosa d'interno allo spirito, lo spirito non può conoscerlo; che, per avere la conoscenza, si richiede che lo spirito sia presente e come presso sè stesso nell'oggetto. Il suo torto è di aver detto: questo oggetto intimo non è il vero oggetto, giacchè il vero oggetto è esterno e come tale non può essere mai interno; lo spirito, in somma, non conosce che sè stesso, in quanto opposto agli oggetti, cioè in quanto gli oggetti sono fuori di lui e lui fuori degli oggetti. Il *sè stesso* qui è un astratto. Questa opposizione fa dell'oggetto interno qualcosa di falso, una pura modificazione soggettiva dello spirito, e dello spirito un puro soggetto senza verità in sè. Il che vuol dire che lo spirito qui non è intimo a sè stesso, non è sè stesso; giacchè dove non è verità, non è intimità. Così quel puro interno non è altro che un puro esterno; qualcosa di non essenziale allo spirito. In quanto il Vero è esterno allo spirito, lo spirito è esterno a sè stesso, giacchè l'essenza dello spirito è il Vero. Adunque quelle forme, imagini o specie in quanto non sono il Vero, sono un esterno allo spirito. — Tale è la dialettica

del psicologismo: l'interno puro o immediato, si trasforma in puro esterno. — Nel psicologismo ci è quest'altro lato: affermando che quell' interno immediato non è il Vero (e però è un esterno), si ha come risultato o la impossibilità di conoscere il Vero in sè stesso (il che scientificamente non vuol dire impossibilità assoluta, ma solo relativa, cioè in quanto si rimane in quell'interno puro o immediato), o la necessità di *negare* e risolvere quel puro interno — quella pura soggettività — cioè la necessità della mediazione dialettica per avere la verità (1). — Il pregio dell'ontologismo è di affermare, che la verità è per lo spirito (sebbene poi nel fatto si contradica, asserendo che lo spirito non può conoscere l'essenza delle cose), e che non ostante questo suo *essere per lo spirito* essa non cessa di essere assoluta e in sè stessa, non è qualcosa di meramente soggettivo. Ma come nel psicologismo l'oggetto, in quanto è un puro interno, una semplice modificazione del soggetto, si cangia in un puro esterno allo spirito; così nell' ontologismo l' oggetto, in quanto è appreso dall' intuito in modo puramente immediato, si cangia in un puro interno, in una semplice modificazione del soggetto.

Nella loro dialettica adunque psicologismo e ontologismo si trasformano l'uno nell'altro, cioè mostrano di non essere il vero. L'interno del psicologismo è un falso interno, e perciò si cangia in un esterno; l'esterno dell'ontologismo è anche falso, e perciò si cangia in un interno. Il psicologismo si colloca *immediatamente* nell'interno dello spirito, e questo interno, in quanto immediato, è esterno. L'ontologismo si *trasferisce* immediatamente *fuori del soggetto*, e questo esterno in quanto immediato è un interno. L'errore del psicologismo non consiste nel dire, che il vero è una *cosa racchiusa nell'animo nostro* (è l'intimità dello spirito), ma nel considerare l'interno come un puro immediato, nel credere che l' intimità dello spirito sia quello che si presenta immediatamente in esso. Lo spirito come spirito immediato non è vero spirito, ma l'opposto di sè stesso. Da que-

(1) V. sopra Lib. I, Sez. 1, Cap. 3.

sto opposto egli deve rientrare in sè stesso, e questo ritorno a sè è lo spirito nella sua verità, la intimità vera. Similmente l'errore dell'ontologismo non consiste nel dire, che il vero è *oggettivo* e assoluto rispetto al soggetto (come mero soggetto), ma nel considerare l'oggettività del vero come un puro immediato, come p. e. la oggettività della pietra, o di qualunque altro oggetto sensibile (1). L'immediato così nel soggetto come nell'oggetto non è che il *sensibile*, il naturale, il non vero; nel soggetto è semplice *modificazione* (un interno che non è vero interno), nell'oggetto è *fenomeno* (un'oggettività che non e vera oggettività o realtà). Il vero è la negazione dialettica del sensibile, cioè dell'immediato, così nel soggetto come nell'oggetto; è l'unità in cui si compenetra l'interno e l'esterno; è il vero Interno, che non ha per opposto l'esterno, giacchè lo contiene in sè stesso come momento; è il vero Esterno, che non ha per opposto l'interno, giacchè come assoluta manifestazione è uno e medesimo con esso. — L'errore di Gioberti è di non distinguere esterno da esterno, reale da reale, e d'altra parte interno da interno. Per lui ogni esterno allo spirito è Vero; l'essenza del Vero è di essere esteriore allo spirito; e d' altra parte ogni interno è in sè falso. Non ci vuol molto a vedere, che l'*esteriorità* di un oggetto sensibile non è lo stesso che l'esteriorità (oggettività) dell' Idea, e che la soggettività o intimità dello spirito che percepisce l' oggetto sensibile non è lo stesso che la soggettività dello spirito che apprende o comprende l' Idea. In che consiste questa differenza?

Gioberti, si sa, non fa alcuna differenza tra l'apprensione dell' oggetto sensibile e l'apprensione dell'Idea; l'una e l'altra sono apprensione diretta e immediata. Il che vuol dire che noi apprendiamo nello stesso modo il fenomeno e l'essenza, il falso e il vero, il non reale e il reale. Il sensibile è falso, in quanto si presenta allo spirito come un puro immediato, e falsa è anche per la stessa ragione la soggettività che corrisponde al sensibile. L'essenza, il Vero o l'Idea non si può apprendere che mediante il pensiero come

(1) V. l. c.

tale, cioè non si può apprendere immediatamente. L'apprensione dell' Idea presuppone la risoluzione dialettica così dell'oggetto sensibile come dell'intuizione sensibile. L'apprensione dell'Idea è *scienza;* e la scienza non è tale, che in quanto ha risoluto e vinto il falso sapere. La scienza, come negazione del puro immediato, — lo spirito in quanto scienza — è nel tempo stesso *addentrarsi* nell'oggetto e addentrarsi in sè stesso (1). — La dottrina di Gioberti mena dunque a questa conseguenza: che la coscienza è immediatamente coscienza del Vero; che non vi ha processo nelle forme della cognizione; che l'oggetto è in sè quale ci si presenta immediatamente nella coscienza. Ciò è assolutamente falso. Io *sento*, *percepisco*, *intendo*, ec. Ciò vuol dire che gli oggetti del senso, della percezione, dell'intendimento, ec. sono tutti veri? Che sono tanti oggetti differenti, distinti? Certamente l' oggetto della percezione è *altro* dall' oggetto della pura certezza sensibile; non però nel senso p. e. che lo stesso albero che è stato *sentito* non possa essere anche *percepito*, *inteso*, ec., ma nel senso che le determinazioni che formano il contenuto della percezione, dell'intendimento, ec., sono altre da quelle che formano il contenuto della certezza sensibile. È lo stesso oggetto, ma *determinato* diversamente. Ciò dimostra che il vero contenuto dell'oggetto non si ha immediatamente, ma mediante un processo, cioè la critica delle forme false sotto le quali si presentava l'oggetto stesso. E che cosa sono queste forme false? Sono forse ciò che Gioberti chiama *specie*, *imagine* o *forma della realtà esteriore*, *entità mentale*, ec? Sono e non sono, secondo quello che s'intende per realtà esteriore. Se s'intende l'oggetto nella sua verità, quelle forme sono puramente soggettive, non rappresentano il vero, ma il falso oggetto, come p. e. l'oggetto sensibile. Se s'intende l'oggetto in un grado determinato e finito della coscienza, le forme non sono imagini o specie; ma ciascuna forma è l'oggetto stesso in un determinato grado. La forma non è falsa rispetto al suo proprio oggetto, ma rispetto all' oggetto nella forma seguente

(1) V. l. c.

(quella del senso rispetto a quello della percezione), e tutte sono false rispetto all'oggetto nella sua vera forma. Se l'oggetto è oggetto sensibile, la forma della coscienza sensibile non è diversa dalla forma dell'oggetto sensibile come tale; l'oggetto come sensibile è in sè stesso quale se lo rappresenta la coscienza sensibile; forma della coscienza e natura dell'oggetto sensibile come tale sono la stessa cosa; e sarebbe ridicolo il dire: « la coscienza sensibile non apprende l'oggetto sensibile come tale nella sua verità; quello che è nella coscienza non è che una imagine della realtà esteriore che è l' oggetto sensibile in sè stesso ». Chi dice così, non si accorge che l'oggetto sensibile come opposto alla forma della coscienza sensibile, come direi più vero di questa forma, non è più l' oggetto sensibile. L'oggetto sensibile come tale è in sè stesso quello che si presenta nella coscienza; la sua verità (se si può dire che l' abbia), il suo *essere*, è la sua falsità stessa, è l'apparenza. Ma se la forma della coscienza sensibile non è un' *imagine* rispetto all'oggetto sensibile come tale, è imagine (cioè qualcosa di meramente soggettivo) rispetto all'oggetto in quanto percepito, inteso, ec.

Ciò che Gioberti dice del psicologismo (e che è vero relativamente, cioè nel senso or ora spiegato), si può dunque dire assolutamente del suo ontologismo. Gioberti dice, che noi non conosciamo l'*essenza* di nulla. Ciò significa in altri termini, che noi non conosciamo la Verità. Se l' oggetto è Dio, noi non conosciamo il *vero* Dio; se è il mondo, noi non conosciamo il *vero* mondo, ec. Dunque quello che noi diciamo vero e che affermiamo di conoscere e intuire immediatamente, non è il vero in sè stesso, non è la realtà quale è fuori dello spirito. E cos'è se non è questo? Domandate a Gioberti: perchè lo spirito non conosce l'essenza delle cose (cioè il Vero)? Perchè è limitato, finito, ec.; il difetto non è nell'oggetto, ma nel soggetto. Dunque ciò che noi diciamo verità, oggettività, realtà della nostra cognizione, se non è la verità, la oggettività e realtà in sè stessa, non può essere altro che una entità mentale, soggettiva, ec. Il vero oggetto noi non lo conosciamo;

quello che conosciamo è un oggetto che non è se non nella mente nostra (1). — Gioberti dice inoltre: trasferiamoci col pensiero fuori di *noi*, apprendiamo nettamente e schiettamente l'oggetto, lo spirito non introduca nulla del *proprio* nella cosa percepita. Ma bisogna vedere cosa s'intende per *noi* e per *schiettezza* di apprensione. Se per *noi* s'intende l'*immediato* (quello che noi siamo immediatamente), va benissimo. Ma l'immediato non è il *noi*, nè il *proprio* dello spirito. *Schiettezza* poi vuol dire *non immediato*, giacchè l'immediato è il senso e il sensibile. Perchè l'apprensione sia schietta, bisogna negare il sensibile; la schiettezza non è possibile che nel *pensiero*. Non so veramente cosa voglia intendere Gioberti per trasferirci col pensiero fuori di *noi*. Il psicologismo consiste secondo lui nel considerare il primo Vero come una entità mentale, una cosa racchiusa nel pensiero. Pare, dunque, che ei voglia dire: trasferiamoci col pensiero fuori del pensiero. Fatica vana! Il pensiero può fare astrazione da tutto, fuor che da sè stesso. Se poi per pensiero egli intende la *rappresentazione*, ha ragione. Ma allora il trasferirci fuori della rappresentazione non è trasferirci fuori dello spirito e del pensiero, ma il contrario; è anzi il ritorno dello spirito a sè stesso, è la vera attività del pensiero.

Da tutta questa critica si vede che si può dire di Gioberti ciò che è stato detto di Jacobi: « all'Idea che egli ci porge coll'intuito si attacca un po' di pelle della mano che ce la porge ».

§ II.

Prova dell'intuito (Identità dei due ordini, ontologico e psicologico. Verità dell'atto creativo).

Posta questa avvertenza che dichiara la differenza tra lo ontologismo e il psicologismo, il processo di Gioberti è il seguente: « Supponiamo, egli dice, vera la formola: l'*Ente crea*

(1) Ritornerò su questo punto nel progresso dell'Opera: Lib. IV, Sez. 2ª.

l' esistente. Avremo così tre realtà indipendenti dalla mente. Aggiungendo ora il nostro intuito, che cosa avremo? Noi percepiremo queste tre realtà come sono fuori di noi, cioè in sè stesse, e le percepiremo nello stesso ordine, nel quale sono; giacchè 1° noi non percepiamo il Vero in noi medesimi, ma in sè stesso; e 2° lo percepiamo nello stesso ordine in cui è; la nostra percezione intuitiva non cangia l' ordine del Vero. Il Vero nella nostra percezione rimane quello che è (ordine ontologico); solamente colla percezione noi abbiamo di più il concetto di esso Vero, e questo concetto è l' ordine psicologico ». (1) E conchiude: « Se dunque la formola presupposta è vera, la nostra *cognizione intuitiva* deve apprendere i suoi tre termini secondo l' ordine in cui sono realmente disposti: apprendere in somma l'atto creativo ». (2).

Quanto al primo punto, che noi percepiamo il Vero in sè stesso e non in noi, ho già detto abbastanza nell' avvertenza di sopra. Il Vero noi non lo apprendiamo immediatamente, giacchè l'apprensione puramente immediata è la sensibile; per apprendere il Vero bisogna *mutare*, cioè negare e risolvere, così l' oggetto immediato come l' apprensione immediata. È sempre vero che l'ordine psicologico corrisponde perfettamente al reale (ontologico), nel senso che in ogni grado della coscienza l'oggetto è quale noi ce lo rappresentiamo; l' oggetto non è che la notizia stessa che noi ne abbiamo. Ma ciò non vuol dire, che l'oggetto e perciò anche il sapere sieno veri in ogni grado della coscienza. Quella corrispondenza che si trova in ogni grado, non è che verità *formale*, semplice *certezza*; è una verità che non consiste nel contenuto razionale, ma nella mera identità del sapere (ordine psicologico) e dell' oggetto (ordine reale). Quale che sia il contenuto dell'oggetto (sia l'Ente crea l' esistente, o qualcos' altro), l' oggetto è sempre tale quale noi lo apprendiamo; se il Vero non fosse l'*Ente crea l'Esistente*, ma altro, noi lo apprenderemmo egualmente, colla stessa evidenza. Qui l'evidenza, la certezza, non consiste nella

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 176-8.
(2) Ibid. 178-80.

natura dell'oggetto, ma nell'*esser egli immediatamente* nella coscienza; è evidenza soggettiva, non oggettiva. L'evidenza oggettiva presuppone che il contenuto o la natura dell'oggetto sia *compresa;* e ciò non è possibile senza la mediazione del pensiero. Per Gioberti, io vedo o intuisco l'Ente, l'azione causante e l'esistente, come vedrei un albero, una casa, un fiume che scorre, ec. L'albero, la casa, il fiume — come meri individui — non hanno in sè verità alcuna, non sono il Vero; l'evidenza dell'intuito che io ho di queste cose è meramente soggettiva. Infatti, nell'intuito di tali oggetti è contenuta la necessità o la verità loro? Gioberti riducendo tutto all'intuito immediato abbassa l' oggetto ideale alla condizione delle cose sensibili, e così l' altera, lo guasta, ne fa qualcosa di soggettivo. Dove non è *concetto,* non è oggetto ideale. Ora, anche quando si tratta di sensibili, per avere i concetti io devo negare la loro immediatezza. Il contenuto dell'intuito è per Gioberti una totalità organica di determinazioni; l'Ente è realtà *assoluta* e *necessaria*; l' esistente è realtà *relativa* e *contingente*; la creazione, *vincolo* tra le due realtà, è un'azione *positiva* e *reale,* ma *libera.* Ora nessuno di questi concetti è qualcosa d' immediato. Come dunque può somministrarceli l'intuito? Nell'ordine de' concetti non vi ha d'immediato che il puro essere.

Quanto al secondo punto, certamente se per ordine psicologico s'intende l' apprensione del Vero in sè stesso (la scienza, la conoscenza scientifica), la mente nell' apprendere le *varie membra della formola* (supposto che sia vera) *non può cangiare l' ordine loro.* Il Vero non consiste solo nelle *membra*, ma nel loro *ordine,* anzi è appunto quest'ordine (mediazione, processo). Dico meglio: non vi ha *membra* senza ordine, senza organismo. Dunque se la mente apprende il Vero, deve apprendere quest'ordine così come esso è, e non altrimenti; apprenderlo altrimenti sarebbe lo stesso che non apprendere il Vero. Ma la strana pretesa di Gioberti è d'identificare l'ordine della cognizione naturale coll' ordine della cognizione scientifica (detto da lui psicologico). Egli dice: la mente non può cangiare l'ordine ontologico. Ora ciò, se è vero nella scienza, non è

vero nella semplice cognizione naturale; giacchè il carattere della cognizione non scientifica, che è appunto la primitiva e naturale, è di essere falsa (non vera), cioè non conforme al così detto ordine ontologico. In altri termini, giacchè l'ordine della conoscenza è il compimento e la cima dell'ordine reale o l'ordine reale nella sua verità, ne segue che il Vero, la vera realtà non è la cognizione naturale e primitiva, ma la *scienza*. L'errore qui consiste nel *separare* i due ordini, nel riporre tutto il Vero nel così detto ordine reale, esterno allo spirito, nel considerare la cognizione come una *giunta* che potrebbe non esserci, senza che il Vero cessasse di essere Vero, e poi dire: se il conoscere è la semplice *visione* del reale primigenio, non è possibile che l'ordine del conoscere sia diverso da quello del reale. Ma il conoscere non è semplice visione, e l'ufficio, dirò così, dello spirito conoscente non è quello di essere *semplice spettatore*. La cognizione è invece un elemento essenziale dell'ordine reale universale, è il compimento di quest'ordine. Il primigenio non è il Vero; il reale, separato dal conoscere e prima del conoscere, non è il vero Reale, non è l'Idea come Idea. Il conoscere è l'Idea stessa che giunge alla coscienza di sè come Idea; e questa coscienza — che si ha davvero solo nella scienza — è la vera realtà o attualità dell'Idea: la vera Idea. — Gioberti dice: « Il supporre che l'ordine psicologico *primitivo* cammini a rovescio dell'ordine ontologico, oltre all'essere *gratuita* e *strana* sentenza, contraria *manifestamente* all'evidenza oggettiva della identità de' due ordini, ed argomenta che dall'intuito si alteri la rappresentazione delle cose reali » (1). Ma perchè *sentenza strana e gratuita*? L'ordine psicologico identico all'ontologico non è forse la scienza? Ciò vuol dire che bisogna distinguere ordine psicologico e ordine psicologico; uno che è scientifico, un altro che non è. Ora di questi due quale è il primitivo? forse lo scientifico? La scienza è innata (primitiva) nell'uomo? Questa è sentenza non solo strana e gratuita, ma peggio. Giacchè se noi nascessimo colla

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 178.

scienza in capo, non ci sarebbe bisogno d'altro; il mondo della cognizione sarebbe fatto in un istante; e noi tutti saremmo, subito nati, tanti Adami nell'Eden. Ma la scienza ha appunto questa natura: di essere, cioè, libera; non un prodotto *naturale*, *immediato*, ma *consapevole* e *riflesso* dello spirito: l'ultimo prodotto. L'evidenza poi oggettiva dell'identità de' due ordini concerne la scienza, non già l'ordine psicologico primitivo. Nè il negare la identità dell'ordine psicologico primitivo e dell'ontologico argomenta, che l'intuito alteri la rappresentazione delle cose reali. No: l'intuito, se è apprensione di quelle cose che si dicono reali ma non sono (i sensibili), non altera niente; giacchè i sensibili sono quali ce li presenta l'intuito (primitivo). Se è scienza, neppure altera; giacchè la scienza consiste appunto in quella identità. Ora il primo intuito è appunto quello de' sensibili; e altererebbe davvero la rappresentazione delle cose reali (e i primi reali per noi sono i sensibili), se invece de' sensibili ci desse *Ente, creazione* ed *esistente*. E in vero questa notizia dell'Idea è una *alterazione* dell'intuito primitivo (de' sensibili); è una negazione di ciò che non è vero Reale (negazione di negazione). Ma in quanto *altera*, non è più intuito primitivo; cioè, non è più intuito. — « È vero, continua Gioberti, che nello *stato riflesso* l'uomo può cangiar mentalmente e cangia più o meno l'ordine primigenio delle cose; nel che consiste per qualche parte il lavoro scientifico; ma ciò non può intervenire nell'intuito, e intorno alla scienza prima » (1). Ma cos'è l'ordine primigenio? È l'ordine ontologico? È il Vero? Mi pare strano che l'uomo dopo avere appreso quest'ordine (e questa apprensione come apprensione del Vero è la Scienza), lo cangi poi, e che in questo cangiamento consista il lavoro scientifico. Se è vero ciò che dice Gioberti che noi abbiamo l'intuito, continuo, innato del Vero, che bisogno ci è di *lavorare* e di *riflettere*? (2) L'ordine primige-

(1) L. c.

(2) *Philosophia pigrorum*, direbbe il buon Kant; e più amaramente Proudhon: Procedé exclusivement *pneumatique*.... L'absolue, *par lui-meme*, n'a rien produit; traduit en police correctionnelle, il a eté sifflé comme *escroc*. — *Phil. populaire* Programme XIV-V, Bruxelles 1860.

nio, che l'uomo altera nello stato riflesso, non è il Vero; è l'oggetto, il mondo, l'universo quale si presenta alla coscienza naturale. Questa alterazione è necessaria, giacchè senza di essa la scienza non sarebbe possibile ; la scienza è essenzialmente riflessione, cioè negazione della coscienza naturale, immediata, intuitiva. *Scienza prima*, *scienza de' primi principii* (p. e. una Logica a modo di Hegel) è tutt'altro che una *girata d'occhi o di capo*, un intuito immediato ; essa corrisponde perfettamente al Vero, all'ordine ontologico, in quanto cangia il così detto ordine primigenio e immediato.

Posto anche che i due ordini sieno identici, come gl'intende Gioberti , cioè come psicologico naturale (e non già solo scientifico) e ontologico , ci vuol altro ancora per provare la realtà dell'intuito; bisogna dimostrare la realtà della creazione. Gioberti stesso riduce la quistione a'suoi termini più semplici: « L'intuito non si può mettere in dubbio, senza far l'una delle tre cose : o tor via le esistenze e cadere nell' idealismo assoluto; o ammettere le esistenze come increate e abbracciare le ipotesi assurde del naturalismo, del panteismo , dell' emanatismo; o accettare il fatto della creazione, ma negare che il processo psicologico dell'intuito, per cui lo conosciamo, sia identico al processo ontologico della cosa stessa » (1). I due primi casi si riducono alla negazione della creazione. Ora Gioberti non può provare nè l'uno nè l'altro presupposto; giacchè ogni prova già presuppone il principio supremo dell'intuito, e que'due presupposti devono servire a provare questo principio. E veramente, quanto al primo, egli rinunzia a provarlo, contentandosi di dire , che è *assurdo* il non ammettere la creazione, che il dogma della creazione è sentenza così *nota e triviale* da non aver d'uopo qui di *essere fiancheggiata colle solite prove*, e giunge sino ad affermare che la creazione non si prova, ma s'*intuisce*. E s' intuisce , perchè è un *fatto*. (2). Il che

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 180.

(2) *Introduz.* vol. II, pag. 178-80: « Questo fatto ci è conto, in quanto lo percepiamo. Ora percepire un fatto è veder collo spirito l'*azione* e quasi il movimento in cui il fatto consiste, è vedere il *principio* da cui l'atto

vuol dire in altri termini, che quando si ha bisogno di provare l'intuito si presuppone la creazione, e quando si ha bisogno di provare la creazione si presuppone l'intuito. Così Gioberti oscilla continuamente tra la prova psicologica e l' ontologica, e ci rimanda dall' una all' altra secondo le occorrenze. E pure ciò che importava era appunto la prova della creazione in sè stessa, perchè senza di essa era impossibile la costruzione della formola. Invece Gioberti insiste e con ogni sorta di argomenti sul secondo punto, cioè sulla perfetta corrispondenza de' due ordini; ma tutti questi argomenti non provano altro se non la identità dell'ordine scientifico e dell'ontologico. L'Idea, dice, è oggettiva; dunque l'ordine psicologico deve esser conforme all'ontologico, giacchè altrimenti l'Idea sarebbe qualcosa di soggettivo (1). E senza dubbio l' Idea è oggettiva, ma solo nella coscienza scientifica; ed è meramente soggettiva solo nella coscienza naturale. Chi nega dunque la identità del processo psicologico naturale e dell' ontologico e afferma quella dello scientifico e dell'ontologico, nega invece di affermare la mera soggettività dell'Idea. E chi pone l' ordine ontologico identico allo psicologico, chi dice che l'ordine ontologico si apprende immediatamente, naturalmente, primitivamente, lo fa psicologico, cioè fa l' Idea *un non so che di soggettivo*; e ciò corrisponde a quello che ho detto più sopra, che nell' intuito immediato del Vero (ordine psicologico = ordine scientifico) il criterio della verità dell'oggetto è nel *soggetto*, non nel *contenuto*. Ora la scienza, e quindi l'oggettività dell' Idea si fonda non nello *stato* del soggetto (e tale è l'intuito: uno stato psicologico), ma nel contenuto razionale dell'oggetto. L'errore di Gioberti consiste nel falso concetto che ha dell'*idea*, e quindi anche dell' *oggetto*. L' idea, egli dice, non è altro che l' oggetto in

muove, vedere esso atto, e l'effetto che ne risulta (la esistenza) ec. ec. » Dal che si vede anche, che l'atto creativo come oggetto dell'intuito non è semplicemente la relazione ideale e universale tra Ente e esistente, ma la produzione reale e particolare degl'individui. Ma di ciò a suo luogo (Lib. III, Cfr. anche Lib. II, Sez. 2, cap. 4, § I.)

(1) *Ibid.* pag. 180-1.

quanto è intuito (1). Ora ciò è vero solo quando per intuito si intenda l'intuito intellettuale, cioè quello che non è naturale e immediato, che non esclude da sè la riflessione e la mediazione, che non è prima d'ogni riflessione e mediazione, ma le contiene in sè come momenti, ed è immediato solo come risultato della sua propria attività mediatrice.

Adunque, in conchiusione, Gioberti non prova niente; non prova nè la creazione nè l'intuito, nè il principio supremo nè il metodo della sua filosofia. Non prova la creazione, perchè rigetta ugualmente i due processi, l'*a priori* e l'*aposteriori*, e perciò non può ammetterla che come un *fatto*, cioè fondarla nell'intuito. E in verità se per prova s'intende il sillogismo, il principio supremo (per Gioberti qui l'*Ente che crea l' esistente*) non si può provare nè direttamente, nè indirettamente, sebbene Gioberti ammetta la possibilità della prova indiretta. Non direttamente, perchè questa prova presupporrebbe già il sillogismo; non indirettamente, perchè ciò presupporrebbe qualcosa di certo assolutamente senza il principio supremo. La prova indiretta può aver luogo solamente quando si tratta di principii secondarii, e non del supremo; giacchè essa consiste nel mostrare, che il contrario di una proposizione contradice ad una o più verità già provate. Ora queste verità, come provate, presuppongono la verità del principio supremo. Non rimane dunque che la prova indiretta come Dialettica, la quale *comincia* da quello che non è assoluto, da ciò che non è il vero principio, e mostra come si risolve necessariamente nell' assoluto (2). Ma Gioberti rigetta questo processo, rigettando assolutamente il processo *a posteriori*. Similmente egli non prova l'intuito. E per fermo se l' intuito è ciò che Gioberti dice, cioè semplicissimo, immediato, originario e principio e fondamento di ogni prova e dimostrazione, come si può provare, e che bisogno ci è di provarlo? La prova, sia diretta, sia indiretta, presupporrebbe già l'intuito, cioè quello che si vuol provare. La vera prova dell' intuito è que-

(1) Ibid. pag. 180.
(2) V. più sopra Lib. II, Sez. 1 cap. 1.

sta: l'*intuito* prova sè stesso; e non già il *discorso* quale che sia. Così quando Cartesio dice: *Penso, dunque sono*, la prova di questo vero è nella sua stessa enunciazione: il pensiero è l'*essere* stesso del pensiero; è un vero immediato, intuitivo, originario. Chi volesse provarlo (col sillogismo), già lo presupporrebbe. Tale è la natura dell'intuito, di non aver bisogno di prova, cioè di provare immediatamente sè stesso. Perchè l'intuito ha questa natura? Perchè è immediato, e il suo oggetto non è altro che il puro immediato, cioè l'*essere*, semplicemente l'essere. La certezza dell'intuito non riguarda il *contenuto* dell'oggetto, ma soltanto l'*essere*; l'intuito non dice altro che questo: l'oggetto *è*, e quest'essere è l'intuito stesso; l'intuito come immediato è essere, e questa identità è l'evidenza immediata. La verità o oggettività del *contenuto* si sottrae all'intuito, giacchè ogni contenuto è una relazione o con sè stesso o con altro, e l'apprensione del contenuto come vero è essa stessa di necessità una relazione (mediazione), cioè non intuito. L'oggetto dell'intuito è dunque l'essere come puro essere, l'essere senza determinazione, l'essere indeterminato; è, perchè è: ecco tutto quello che dice l'intuito. Mancando ogni determinazione, l'intuito è qualcosa di *non intelligibile*, di meramente soggettivo, giacchè l'intelligibilità e l'oggettività consiste nella determinazione. L'*è perche è*, l'essere come puro essere,—questa evidenza dell'intuito —è la pura luce, che è identica alla pura tenebra. — Ora si vede perchè Gioberti sente il bisogno di provare il suo intuito, sebbene non lo provi. La ragione di questo bisogno è, che il suo intuito non è intuito, ma un processo, una mediazione, e non afferma semplicemente l'essere come tale, ma un contenuto, una totalità organica, una formola, un processo. Il bisogno della prova vuol dire che la verità, la evidenza e la certezza di ciò che egli chiama intuito (e non è),dipende dalla verità del suo contenuto; il quale è — nientemeno — l'*Ente estrinsecante in modo finito la propria essenza infinita* (1), cioè la creazio-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 178-80.

ne. Ma se la certezza e verità della cognizione dipende dalla verità del contenuto, la cognizione non è piú nè intuitiva nè originaria. Se dire: *io provo l' intuito*, è una cosa seria, ciò è segno che l' intuito non è intuito. — Gioberti stesso espone in modo la cosa, che invece di provare l'intuito, prova al contrario che l'intuito è impossibile. Infatti i tre termini reali — l' Ente, l'azione creatrice e l' esistente — *si succedono logicamente nella sintesi oggettiva*, e i tre termini ideali che vi corrispondono hanno la *stessa successione nello spirito umano* (1). Già questo solo basterebbe a provare che non ci è intuito nel senso di apprensione immediata e semplicissima. Successione, comunque s'intenda, implica mediazione, negazione, opposizione, e per conseguenza riflessione, e come *totalità* la risoluzione della differenza. Lasciando stare che l' Ente stesso, se è reale e concreto, non è un immediato, non si può negare che la *estrinsecazione* sia anch'essa divisione, distinzione, opposizione, negazione. Lo spirito dunque non può apprendere la distinzione e la differenza senza riprodurla in sè stesso; Gioberti stesso dice: successione nell' oggetto, dunque successione nel soggetto. Ora successione e differenza nel soggetto vuol dire non pura *immediatezza* nella operazione conoscitiva o nel pensiero; e se questo pensiero è *uno*, ciò non significa che esclude la riflessione e la mediazione, ma solo che l'ha superata, ed è immediato solo in quanto l' ha superata. Vi ha di più: si tratta non di semplice successione, ma di successione *logica*. Ora chi dice *logo*, dice *ragione*; e quindi *necessità* (razionale). Relazione o successione logica non vuol dire soltanto, che l'esistente presuppone l'Ente, che non si può concepire quello senza di questo, ma che posto l'Ente si pone necessariamente anche l' esistente; in una parola vuol dire relazione necessaria tra l'Ente e l' esistente, cioè la necessitá della creazione. Se la creazione è *arbitraria*, i due termini non sono in relazione logica. Per salvare l'arbitrio della creazione non ci è altra via che pigliare il vocabolo *logico* per una giun-

(1) Loc. cit.

ta superflua e intendere per successione logica la semplice successione: l'esistente viene *dopo* l'Ente, ma non necessariamente; può venire e può non venire. Il che significa che tra loro non vi ha nesso veruno; se ci fosse, escluderebbe l'arbitrio. L'unico nesso è il *prima* e il *dopo* temporali; il che vuol dire che l'Ente e l'esistente non hanno nesso tra loro (tra causa e effetto non vi ha nesso: Hume), e che l'Ente in quanto crea non è altro che un essere temporale. Ma anche come semplice successione temporale quella relazione, appunto perchè successione, non può essere appresa immediatamente.

§ III.

L'intuito come prova dell' atto creativo; Dommatismo. Gioberti, Platone, Schelling ed Hegel.

Questa mancanza assoluta di prova del principio assoluto dell'essere e del conoscere è il *dommatismo* giobertiano. Il suo carattere è tutto moderno, in quanto che sebbene Gioberti ora accenni di voler provare l'intuito mediante il presupposto della verità del suo contenuto, ed ora di provare questa verità presupponendo l'intuito, pure al far de' conti il suo vero metodo è questo: la formola è vera, cioè l'Ente crea l'esistente, perchè io così intuisco. In ultima istanza egli fonda dunque la formola o l'Idea nell'intuito. Tale è anche il metodo di Spinoza; la differenza tra i due filosofi è, che Gioberti pretende di fare del suo intuito qualcosa di originario, di primitivo, di meramente psicologico. Intuito dell'Idea o dommatismo vuol dire: concetto, la cui esistenza è contenuta (immediate) nel concetto stesso (1). L'oggetto è quale io lo intuisco, e io l'intuisco quale esso è. Siccome il concetto contiene in sè l'esistenza del concetto stesso, l'oggetto è *immanente* nello spirito che lo intuisce; il concetto (che ne ha lo spirito) è l'esistenza stessa dell'oggetto (nello spirito). L'oggetto è nello spirito, e non per-

(1) V. a principio di questo Lib.

chè è nello spirito cessa di essere quello che è in sè stesso (lo spirito non altera l' oggetto). Se l' oggetto è quale lo spirito lo intuisce e lo spirito lo intuisce quale esso è, è chiaro che il processo ontologico è identico al processo psicologico. Questo è il concetto (l' intuito giobertiano), quello è l' esistenza (l'oggetto giobertiano); il processo dello spirito nel conoscere è identico al processo del reale. Ma questa *immanenza* (l'esistenza contenuta nel concetto stesso, o l'identità de' due processi) è qualcosa d'immediato? Si può presupporre? È uno stato originario o primitivo dello spirito? Tale è la quistione. Se si presuppone la immanenza, è chiaro che il processo del *conoscere* è identico al processo della *cosa*. Immanenza non vuol dire altro che questo. Ma ciò non significa che l' immanenza si avveri nello spirito *naturale*, nello stato primitivo dello spirito. Tale è l' errore di Gioberti. Lo sbaglio non consiste nel dire che noi conosciamo le cose come sono in sè stesse, che l' ordine della conoscenza è identico a quello della realtà; ma nell' intendere per conoscenza non la scienza (che non è niente di puramente immediato), ma lo spirito naturale o la coscienza ordinaria. Tra lo spirito come prima coscienza naturale e lo spirito come scienza, come intelletto che definisce la sostanza, vi è come un abisso. Lo spirito deve elevarsi per una serie di mediazioni all' oggettività del concetto, all'intuito dell' Idea, cioè a quel cielo in cui ogni concetto contiene in sè l'esistenza del concetto stesso. Gioberti fa senza di questa elevazione dialettica, e ammette l' immanenza come immediata, come qualcosa d' *innato* (Cartesianismo) (1). Il difetto di Spinoza è di *definire* e non *provare*; quello di Gioberti, oltre il non provare, è di credere che il primo atto conoscitivo dello spirito sia la definizione dell' Idea. Ciò che Spinoza fa come intelletto o riflessione speculativa, per Gioberti lo fa ogni uomo nascendo. Così Gioberti rinnova il Cartesianismo, ma peggiorandolo; pigliando cioè le idee innate come una *scienza* innata. Salvo questa differenza, il suo dommatismo non diversifica affatto dallo spinozismo.

(1) Cfr. sopra, Lib. I, Sez. 1, cap. 3.

Notando questa affinità tra Gioberti e Spinoza è come se dicessi che l'intuito giobertiano non hà che fare coll' intuito platonico dell'Idea (1). L'intuito platonico è schiettamente ellenico. Ora è proprio dello spirito greco il non poter avere l'intuito ideale nel senso moderno di Cartesio, Spinoza, ecc.; cioè l'intuito come qualcosa d'innato. L' intuito dell' idea come notizia innata (2) presuppone l' opposizione e la separazione dello spirito dalla natura, e che lo spirito si sia ritirato in sè stesso e basti a sè stesso; che possa elevarsi all'Idea senza la natura: e questa elevazione nella sua prima forma, come fede ingenua dello spirito in sè stesso e *solo* in sè stesso, è l'intuito immediato dell'Idea. Lo spirito qui nasce con questa notizia, nasce così come spirito; in ciò la natura esterna e la interna non ci entra affatto. Lo spirito greco al contrario è ancora uno immediatamente colla natura, sebbene distinto e superiore ad essa; ma questa distinzione non è separazione, nè l'unità presuppone l'opposizione. Lo spirito non è senza la natura, nè questa senza quello; egli ha la sua espressione nella natura, e la natura è il segno visibile dello spirito. (È, come è stato detto, il mondo dell' arte, della bella individualità). Perciò lo spirito non può elevarsi all' Idea senza la natura; non l'afferra immediatamente, ma mediante lo sviluppo, la educazione, la formazione dí sè stesso come essere naturale; è necessaria una propedeutica. In Platone l'Idea non è prima nello spirito se non come istinto (unità immediata dello spirituale e del naturale) e la propedeutica consiste nello sviluppo di questo istinto. L'istinto è *innato*, non la notizia dell' Idea; è innato non il puro spirituale (l' intuito schietto dell' Idea), ma l' unità immediata dello spirituale e del naturale. In generale si può dire che in ogni grado storico dello

(1) Cfr. sopra, Lib. I, Sez. 2,

(2) Dico notizia e non già scienza (e scienza è qui l' intuito come *apprensione dell'atto creativo*). Di ciò, e specialmente della differenza tra l' *innatismo* moderno propriamente detto e qualcosa di simile nel platonismo (mito, o se si vuole, dottrina della preesistenza), discorrerò più ampiamente nella Sezione terza di questo libro. V. anche il cap. seg. § I.

spirito universale si presenta come *innato* ciò che forma la essenza propria di questo grado. Ne' greci è innata l' unità immediata e armonica dello spirito e della natura, e non già la separazione e l' autonomia assoluta dello spirito. Ne' tempi moderni lo spirito basta a sè stesso, in opposizione colla natura; è innato il puro spirituale come tale. Quindi l'intuito platonico non è puramente immediato; è intuito, in quanto l'Idea è rappresentata come un essere sostanziale; ma è un intuito che presuppone la mediazione nel soggetto. E come risultato di tale mediazione e per la proprietà dello spirito greco — cioè di essere in armonia immediata colla natura — esso ha anche qualcosa di proprio, che lo distingue dall'intuito moderno. Anche questo è un risultato, ma d'una mediazione ben diversa dalla greca: l'oggetto dell' intuito greco è qualcosa di plastico, di artistico, d' individuale; con tutta la sua natura ideale è sempre qualcosa di estrinseco allo spirito che lo contempla; manca ancora quella intimità, in cui consiste la fede moderna o la certezza della presenza del divino in noi. In una parola la certezza greca, la evidenza, si fonda nell'*oggetto;* la moderna nel *soggetto*, nella intimità dello spirito a sè stesso. L'intuito moderno è il risultato d' una mediazione, che è la dissoluzione dello spirito greco e romano, e la formazione del cuore cristiano (1).

Ma se l'intuito giobertiano è tutto moderno, non è da confondere coll'*intuizione intellettuale* di Schelling, e molto meno col *sapere assoluto* di Hegel. L'intuizione di Schelling non esclude la riflessione, ma la contiene in sè; è l'unità (immediata) della riflessione e dell'intuito, ma come opposta alla riflessione. L'intuito giobertiano è anteriore alla riflessione, opposto ad essa assolutamente, e perciò in quanto innato o originario è attuale solo come senso. Quello di Schelling all' opposto non è innato, ma è una elevazione subitanea al cielo della scienza; è una facoltà speciale di pochi, non universale. Il sapere assoluto di Hegel è il risultato di una mediazione assoluta, cioè

(1) V. la mia *Prolus.* già cit.

non solo di una mediazione *storica* (come quella di Cartesio, di Gioberti, e anche di Schelling), ma d'una mediazione scientifica o dialettica; e questa dialettica non si fonda solo nell'*oggetto* (mediazione platonica), ma è anche dialettica della *coscienza*; di maniera che l'intuito che ne risulta è insieme vera intimità e vera oggettività (assoluto sapere). Ciò che manca in Schelling, e in Gioberti specialmente, è appunto questa mediazione scientifica (1).

CAPITOLO TERZO

PROVE INDIRETTE DELL' INTUITO.

Ho già notato che l'intuito non può essere provato indirettamente, perchè questa specie di prova presuppone qualcosa di già provato; il che non è possibile qui, perchè si tratta del principio supremo di ogni dimostrazione. Ciò nondimeno Gioberti reca alcune ragioni, che egli chiama indirette, per provare l'intuito; le quali però ben considerate provano l'opposto di ciò che egli vuole.

§ I.

Duplice ordine psicologico: intuitivo e riflessivo. Gioberti e Rosmini. Insussistenza delle ragioni recate da Gioberti per difendere il primo ordine come condizione del secondo: il concetto dell'infinito come condizione del concetto del finito (concetto dell'Ente condizione del concetto dell'esistente). La relazione e i suoi termini. L'ordine intuitivo come cognizione non è che la scienza.

Gioberti distingue due ordini psicologici (ordini della conoscenza), *intuitivo*, e *riflessivo*. Il primo è identico all'ontologico e precede il secondo; il secondo è il rovescio dell'ontolo-

(1) V. più sotto Sez. 3 di questo Lib. e sopra Lib. I. Sez. 1, cap. 3.

gico. E perciò è vero, egli dice, che nel progresso riflessivo l' uomo incomincia dall' idea di esistenza e quindi sale discorrendo all' idea dell' Ente; ma questo progresso sarebbe impossibile, se non fosse preceduto da un progresso intuitivo, nel quale dall' Ente si scende all' Esistente. Infatti il concetto e lo stesso vocabolo di esistenza inchiudono ed esprimono una relazione verso l'Ente, e questa relazione non si potrebbe apprendere se l'Ente già non si conoscesse e la dipendenza dell' esistente dall' Ente non fosse una conseguenza di questa notizia. Adunque l'esistenza non si può cogliere, se non in quanto è creata dall' Ente, e questa apprensione è l' intuito (1).

L' ordine riflessivo di Gioberti è ciò che io ho chiamato in generale *processo dalla coscienza naturale alla scienza;* l'intuitivo è ciò che io ho detto *processo della scienza.* Egli dunque fa precedere la scienza alla coscienza naturale. Il processo dalla coscienza naturale è certamente impossibile senza la riflessione; ma ciò non vuol dire che la coscienza naturale immediata sia riflessione. La coscienza naturale immediata ha per termine i sensibili (il particolare). Ora si può chiamare riflessione questa forma della coscienza? Si potrebbe dire in generale: coscienza è riflessione, in quanto è *sapere*, e perciò si distingue dalla semplice sensazione, in cui soggetto e oggetto sono ancora complicati e non distinti. Ma allora bisognerebbe distinguere riflessione e riflessione; la vera riflessione non è sapere immediato, ma sapere di sapere; non ha per termine immediato i sensibili, ma il primo sapere, l' apprensione de' sensibili. Il sapere immediato è semplice coscienza, la riflessione è autocoscienza. Ora se Gioberti dicesse: la riflessione (autocoscienza) presuppone la coscienza immediata, non ci sarebbe nulla a ridire. Ma ciò che egli vuole, è che tutto quell'ordine psicologico che comincia dalla coscienza immediata (empirica) presupponga un altro ordine anche *psicologico.* Kant p.e. dice: la sintesi empirica presuppone la sintesi pura originaria; ma con ciò non intende che lo spirito conoscente faccia

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184-5.

prima questa sintesi *e poi* la sintesi empirica; che ci siano due ordini psicologici, l'ordine della sintesi originaria e quello della sintesi empirica. Quello al contrario da cui comincia la cognizione o la coscienza come tale è la sintesi empirica, l'esperienza, l'apprensione degli oggetti sensibili. Gioberti ha ragione quando dice, che la coscienza immediata empirica presuppone qualcos'altro come condizione e fondamento della sua possibilità; ma ha torto quando dice che questo qualcosa sia un ordine psicologico. Ciò che è presupposto è certamente anteriore a ciò che lo presuppone; ma vi ha due specie di anteriorità. Questa distinzione fu fatta da Aristotele, e Gioberti mostra qui di averla dimenticata, sebbene poi egli stesso rimproveri Rosmini di considerare l'ordine intuitivo come psicogico (1), cioè di fare ciò che ei medesimo fa qui. ((Aristotele distingue due processi: il processo naturale del conoscere e il processo ideale (del conoscere a concetti): l'uno è l'inverso dell'altro. Il processo naturale è da quello che è più noto e più chiaro *per noi* a quello che è più noto e più chiaro *in sè* (τῇ φύσει); giacchè non è lo stesso ciò che è primo e più noto in sè o semplicemente e ciò che è primo e più noto per noi. Ora è primo e più noto per noi ciò che più si accosta al senso; primo e più noto in sè quello che più se ne discosta. Questo è l'universale, quello è il singolare (2). D'altra parte, se non ha scienza apodittica di nulla chi non conosce i primi principii immediati (τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους), si può tra le altre cose domandare: questa cognizione l'abbiamo noi posseduta prima e poi come obliata; ovvero non l'abbiam posseduta prima, ma acquistata poi? Nel primo caso, è assurdo che uno possegga una tanto perfetta cognizione, e non se ne avvegga. Nel secondo caso, come può uno conoscere (e imparare) così, senza una cognizione precedente? Tale cognizione, dunque, nè possiamo averla prima, nè acquistarla dopo (3). Contro la dottrina dell'ἀνάμνησις — colla quale Platone avea

(1) *Errori*, l. c. nel Lib. I, Sez. 2, cap. 1.
(2) *Nat. Auscult.* I, 1.184, *Anal. post.* I. 2.71.
(3) *Anal. post.* II, 19.99.

cercato di schivare la difficoltà — Aristotele reca appunto una delle dette ragioni: è una meraviglia, che noi possediamo quest'ottima delle scienze, e non ne sappiamo niente (1). La vera soluzione della difficoltà è per Aristotele, si sa, la distinzione del sapere attuale e potenziale: in potenza, la mente ha in sè originariamente i concetti universali (gl'intelligibili), in quanto ha la capacità di formarli da sè; ma non gli ha in atto determinati ed esplicati)). Il *presupposto* della prima coscienza, della coscienza empirica immediata, non è dunque un ordine psicologico; giacchè ciò che è psicologico è *attuale* e non può essere se non se ne ha coscienza. Gioberti stesso, facendo precedere l'intuito e dichiarandolo estemporaneo (semplice potenzialità del conoscere), dice in sostanza che l'ordine intuitivo non è psicologico o naturale. La coscienza empirica è certamente qualcosa di *mediato*, perchè è risultato non solo del processo antropologico dell'anima, ma del processo dell'Idea come Natura e come Idea pura; ma come conoscenza, come coscienza, come sapere, è un *immediato;* è il primo grado del sapere, il primo sapere; è un immediato, in quanto non presuppone un sapere anteriore. — La difficoltà, vista da Platone e Aristotele nell'assegnare l'*origine* del sapere come tale (sapere = coscienza) Gioberti e Rosmini la risolvono nello stesso modo, quanto alla forma. Platone ammetteva due vite nell'anima. Nella vita anteriore l'anima ha la coscienza delle *idee;* ma nella vita temporale ella comincia dalla notizia dei sensibili, e questa notizia ridesta in essa la coscienza delle idee. La vita anteriore platonica diventa in Aristotele la *potenza* dell'anima; ma la vita conoscitiva dell'anima, l'*atto*; comincia dalla notizia de'sensibili. Platone e Aristotele convengono almeno in questo, che nella vita presente l'anima comincia dalla notizia delle cose sensibili e individuali. La distinzione platonica delle due vite e l'aristotelica della potenza e dell'atto, diventa in Rosmini e Gioberti due ordini *psicologici*, due ordini di cognizione: l'intuitivo e il riflesso. Per Gioberti l'ordine riflessivo comincia dalla percezione de'sensibili; per

(1) Met. I, 9.992.

Rosmini la percezione de'sensibili non è veramente riflessione, ma non è neppur semplice intuizione. La differenza tra i due nostri filosofi qui non è che di parole; ambedue fanno precedere un ordine intuitivo alla percezione de'sensibili; Gioberti chiama riflessivo tutto il secondo ordine; Rosmini distingue in esso il primo grado — la percezione — e chiama riflessione tutto il resto, cioè il processo da questo grado alle idee. Ma nello stesso Gioberti il primo grado dell' ordine riflessivo è diverso dal processo che comincia da esso, e però se primo grado e processo sono riflessione, bisognerà distinguere due specie di riflessione. Quanto all'ordine intuitivo, Rosmini ammette l'intuito del solo Ente in universale, Gioberti quello dell'Ente che crea le esistenze. Ma da capo: questo intuito è cognizione, è sapere e coscienza? Cognizione, sapere, coscienza sono impossibili senza l'Io. Ora l'Io in Gioberti non ci è affatto nell'intuito, e viene *dopo*, nell'ordine riflessivo: l'intuito non è che la notizia pura e semplice dell'oggetto. Rosmini distingue il *sentimento* dell'Io e l'*idea* (cognizione) dell'Io (la vera coscienza); quest' ultima vien dopo l'intuito dell'Ente. Dunque nell'intuito rosminiano ci è l'Io, se non altro come sentimento? Dunque l' intuito è cognizione, sapere e coscienza almeno sentimentale? Nè anche questo; giacchè l'Io come sentimento *si trova insieme* coll'intuito dell'Ente, ma non ha che fare con esso; l' intuito dell' Ente non contiene in sè l'Io come sentimento, e viceversa; ma l'uno accompagna l' altro, e la loro relazione è meramente esterna. L'intuito in sè è senza l'Io, e viceversa il sentimento è senza l' intuito. E pure Rosmini dice, che lo spirito è « conscio a un tempo della sensazione (sentimento) e dell'idea (Ente) » (1); come se si potesse avere la coscienza dell' idea senza l'Io. Veramente nell'intuito giobertiano, se si considera il suo contenuto, ci è non solo il sentimento dell'Io, ma l'Io come condizione dell' intuito stesso (2). Ma questa dottrina appartiene alla seconda forma del sistema; e qui, dove l' intuito è consi-

(1) *N. Saggio* ec. Milano 1837, vol. II, pag. 84.

(2) Cfr. Lib. I, Sez. 1, cap. 1.

derato come semplice apprensione dell'*oggetto*, in realtà è escluso così il sentimento come la coscienza dell'Io. — Adunque i due intuiti, rosminiano e giobertiano (nella prima forma del sistema) sono in sè senza l'Io (nè pure come sentimento), cioè senza coscienza di nessuna sorte. Perchè si abbia coscienza, e la stessa sensazione, è necessario che i due opposti, l'Io e il non Io, il soggetto e l'oggetto, abbiano una tale relazione intima tra loro, che l' uno contenga l'altro e non possa essere senza l'altro; non già che si *trovino insieme* e l' uno *accompagni* l'altro, come due merci nello stesso sacco: come se ci potesse essere la coscienza dell'Io per sè senza il non Io e quella del non Io per sè senza l'Io. Coscienza e sensazione consistono nella *unità* indissolubile de'due opposti; se non che nella coscienza i due opposti sono *uniti* e *distinti*, e nella semplice sensazione sono uniti e complicati. Sensazione è unità senza distinzione; coscienza è distinzione nella unità. Questa intimità di relazione manca nell'intuito de'due filosofi; l'intuito rosminiano e giobertiano è la pura apprensione dell'oggetto come tale, come non Io. Questa apprensione non ha che fare coll' Io; è indipendente dall' apprensione dell' Io; in Gioberti la precede, in Rosmini è accompagnata da quella; e però (sebbene sia l'Io quello che apprende) essa è qualcosa di meramente estrinseco all'Io; è una giunta che viene da fuori; è un'azione divina straordinaria. L'Ente che non è nello spirito, che non appartiene alla sua natura, si presenta allo spirito, e così gl'infonde la luce conoscitiva. Lo spirito, preso in sè, è mero individuo, e al più mero sentimento. — Rosmini dunque e Gioberti ammettono l'*attualità* dell'universale come idea in noi prima della notizia de' sensibili, prima della coscienza. Ma questa attualità senza l'Io, senza la coscienza è vera attualità? E val quanto dire: è cognizione? La distinzione tra cognizione diretta (intuitiva) e riflessa non giova a niente; giacchè l'intuito come apprensione dell'*oggetto* in quanto tale, presuppone quella del *soggetto*. Dove non è soggetto, non è oggetto. L'intuito giobertiano e rosminiano non è dunque cognizione di nessuna specie, oltre all'avere il difetto di essere una giunta

esterna allo spirito; cioè di spiegare la difficoltà della origine della cognizione con un miracolo divino. L'intuito loro, se ha un senso, non è altro che la *potenza* aristotelica; cioè non qualcosa di *esterno*, ma la stessa essenza dello spirito. E se non è la semplice potenza, non può essere altro che la *scienza*; la quale non precede, ma sussegue alla coscienza naturale. Nella coscienza naturale l'Io e il non Io si presentano come *opposti*, sebbene uniti inseparabilmente. Nella scienza l'opposizione è risoluta; cioè nell'intuito scientifico l'oggetto e il soggetto sono una cosa medesima; l'Ente è lo stesso concetto dell' Ente; la coscienza dell'Io come *sapere* è la coscienza stessa dell' oggetto come *saputo*.

La ragione recata da Gioberti per provare che senza l'ordine intuitivo sarebbe impossibile il riflessivo, non ha valore. Essa potrebbe forse essere buona, se il così detto ordine riflessivo cominciasse dal *concetto* e dal *vocabolo* di esistenza. Ora Gioberti stesso dice che esso comincia da' sensibili (dagli esistenti, dagl'individui) (1); e i sensibili, gli esistenti, gl'individui non sono alcerto l'*idea* e molto meno il *vocabolo* di esistenza; se pure Gioberti non affermi, che l' apprensione dei sensibili presuppone in noi l'idea di esistenza finita e limitata; il che non sarebbe certo Rosminianismo. L'argomento giobertiano non vale nè anche contro Rosmini, il quale fa precedere ad ogni cognizione l' idea di esistenza; giacchè questa idea non è quella che intende qui Gioberti. L'idea di Gioberti indica *dipendenza* da un *altro*; è l'idea di esistenza limitata, finita; per Rosmini al contrario l'idea di esistenza, come principio e base della cognizione, vuol dire idea dell'essere puro, indeterminato, illimitato. Nell' ordine psicologico essa è la forma stessa della coscienza; è la distinzione dell'Io e del non Io; è l'Io che oppone a sè stesso un non Io; è l'*oggetto* ideale; un predicato universalissimo, che si può dire di ogni essere, così di Dio come del mondo, dell' infinito e del finito. L'idea giobertiana al contrario, essendo idea dell' esistenza limitata e finita, ha contro di sè il fatto, che la cognizione non comin-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184-5 già cit.

cia dal *concetto* del finito e in generale non comincia da' concetti e nè pure dalle *rappresentazioni* generali, ma dall' apprensione de'*sensibili*. Dall'apprensione de'sensibili nasce la rappresentazione generale degli oggetti sensibili, e dalla rappresentazione, mediante un processo dialettico, nasce il *concetto* così del finito come dell'infinito. *Concetto* del finito in generale vuol dire concetto di qualcosa che non ha la sua ragione di essere in sè stesso, ma in un altro. Ora questo *sapere* non ha luogo nè nell'apprensione sensibile nè nella rappresentazione. Perchè l'oggetto che io *sento* e mi *rappresento* sia *concepito* come finito, si richiede la dialettica di esso oggetto; cioè che mi si mostrí da sè nella cognizione come privo di ragione in sè stesso, come avente la sua ragione o principio in un altro, come tale che nega sè stesso e si risolve in quell' altro. Questa è la cognizione *razionale* o il concetto del finito. Io non posso *concepire* il finito come tale, se non risolvendolo nell'infinito o nell' assoluto; se non vedendo, che questo è il suo principio: io concepisco il finito nel concetto dell' infinito. Ma ciò non vuol dire, che per avere il concetto del finito come finito io deva avere *prima* quello dell' infinito (deva prima conoscere l'infinito); non vuol dire che io proceda così: ci è l' infinito, dunque ci è il finito, gli oggetti finiti, il mondo finito. Gli oggetti finiti e il mondo finito io li *sento* e me li *rappresento* prima di *sapere* che essi sono finiti, cioè prima di conoscerli razionalmente. Io li conosco razionalmente, so *cosa* sono in sè stessi, so che sono puro fenomeno, quando li ho risoluti nell' infinito. Ma l' infinito non è qualcosa che preesiste nella mia cognizione; esso risulta per me dalla dialettica del finito e come ragione del finito. In questo risultato del processo dialettico io so *insieme* che l' infinito esiste e so il finito come finito. Sapere il finito come finito è sapere che esiste l'infinito; la notizia dell'esistenza dell'infinito è la cognizione razionale del finito. Qui dunque non posso dire che il concetto dell' infinito preceda; e nè pure, a dir vero, che preceda il concetto del finito. Ciò che precede è il *sentimento* e la *rappresentazione* del finito; la cognizione razionale è il concetto stesso dell'esistenza dell' infini-

to, e viceversa. In altri termini, ciò che precede per me è il finito come sentito e rappresentato; il finito come *concepito* non esiste per me che in quanto esiste per me l'infinito, e viceversa. Tale è il processo della cognizione umana dalla *esistenza* finita all'*esistenza* infinita. Qui non si tratta di relazione meramente *logica* tra la *categoria* del finito e quella dell'infinito; si tratta del processo della cognizione (processo psicologico) da un oggetto all'altro, dal mondo a Dio. Ma considerata la cosa anche logicamente, il processo è lo stesso(1)— Adunque Gioberti erra sempre dicendo, che la *cognizione* dell'Ente (l'Ente è) precede in noi l'apprensione de'sensibili; che la cognizione dell'infinito precede la cognizione *razionale* del finito.

Gioberti insiste, affermando che il concetto di esistenza *inchiude una relazione verso l'Ente*. E questo è vero, logicamente e psicologicamente; ma bisogna spiegarsi sul significato della parola *inchiudere*. Considero la cosa logicamente, perchè il processo psicologico è in sè lo stesso. Quando io dico: il concetto di finito *inchiude* una relazione verso il concetto d'infinito, ciò non significa che io deva avere il *concetto* di quella relazione *prima* del concetto del finito; anzi l'opposto è vero, giacchè senza *prima* il concetto di un termine io non posso concepire la relazione di questo termine con un altro: e nè pure significa che io non posso avere il cencetto del finito senza avere *prima* quello dell'infinito. Il concetto *A inchiude* il concetto *B*, logicamente vuol dire, che il concetto *B* è l' *intimo* elemento del concetto *A*, è la sua ragione, il suo principio, la sua condizione: quello in cui esso si *risolve*. Ora io vedo che il concetto *B* è il principio del concetto *A* (è quello in cui si risolve il concetto *A*), cioè ho il concetto *B* nella sua vera posizione logica, quando vedo il concetto *A* risolversi realmente nel concetto *B*; cioè quando vedo la dialettica del concetto *A*. E ciò importa tre cose o momenti: 1. il concetto *A* come immediato (come fissato dall' intendimento); 2. la dialettica di questo concetto (mo-

(1) V. più sotto.

mento razionale negativo: Hegel), e 3. il concetto *B* come termine di questa dialettica (momento razionale positivo). Il concetto *B* dunque presuppone, o per dir meglio, *presuppone a sè stesso* il concetto *A*. Qui il risultato o il fine si mostra come *principio* di quello da cui esso risulta; quello che viene *dopo* si mostra come il vero *Primo* rispetto a quello che è dato *prima*; cioè, quello che è dato *prima*, il puro immediato, si mostra come semplice *cominciamento* e non già come *principio* (1). Se la proposizione: il concetto *A* inchiude il concetto *B* (il concetto del finito inchiude quello dell'infinito), io volessi intenderla nel senso che il concetto dell'infinito *precede* logicamente quello del finito, ciò vorrebbe dire che il concetto dell'infinito *si risolve* in quello del finito, ha in questo il suo principio. Cioè il finito sarebbe infinito, e l'infinito finito. Il che avviene realmente (almeno per la seconda parte), quando per infinito s'intende il *falso* infinito, cioè quello che ha fuori di sè come opposto il finito e non già in sè stesso come *risoluto* o come momento. Da ciò si vede, che quando dico: il *finito inchiude una relazione verso l'infinito*, ciò significa che il finito si risolve per *necessità dialettica* nell'infinito; questa necessità dialettica è la *relazione*. Essa è *inchiusa* nel finito, in quanto è la sua stessa verità; verità, la quale come intimità, ragione o principio, non si mostra nel finito come concetto immediato, ma nel finito come dialettica di sè stesso, come sua risoluzione necessaria nell'infinito; cioè, non si mostra nè *prima* del finito, nè immediatamente insieme col finito, ma nel *movimento* logico del finito. Adunque, logicamente l'essere il finito *prima* dell'infinito non annulla la relazione di dipendenza di quello da questo, anzi l'afferma; ed è l'unica via di affermarla. — Il ragionamento di Gioberti è questo: « quando dico *finito*, dico *immediatamente* una relazione verso l'infinito, una relazione di dipendenza; quando dico relazione di dipendenza, presuppongo come già conosciuto l'infinito; cioè, questa relazione non potrei conoscerla senza prima conoscere l'infinito, giacchè la

(1) V. sopra, Lib. II, Sez. 1, cap. 1 e 2.

dipendenza è una *conseguenza* della conoscenza dell' infinito; dunque il concetto del finito presuppone quello dell'infinito ». Ora non è vero che la relazione di dipendenza è data immediatamente col concetto del finito; è *acchiusa*, non *data*; e acchiusa vuol dire, che ciò che si ha *immediatamente* è il solo finito, e che per vedere quello che è *acchiuso*, per *concepirlo* (e ciò che è concepito, non è più acchiuso, ma si mostra), bisogna *negare* o risolvere il finito. La relazione si ha dunque nel processo dialettico del finito; cioè viene logicamente *dopo* il concetto del finito. Similmente non è vero che la relazione di dipendenza presuppone il concetto dell'infinito. Invece, se la relazione è il processo dialettico del finito, l'infinito non è altro che il termine finale di questo processo: è quello nel quale si risolve il finito. — E sia pure ciò che dice Gioberti: *existentia* = *ex eo quod per se et a se subsistit* = quasi *ex ente* (1). Ciò esprimerebbe la natura dialettica del finito (e ogni concetto in questo è *fissato* come una semplice categoria è dialettico); indicherebbe che erra l'intendimento quando *fissa* il concetto del finito (che l'*idea di esistenza* — come ogni altra idea o determinazione lōgica — *non può essere isolata)*; che questo concetto ha una relazione necessaria con un altro. Ma ciò non vuol dire che il concetto del finito derivi nè psicologicamente nè logicamente da quello dell' infinito, nel senso che questo *preceda* quello. *Derivare* nel senso in cui l' intende Gioberti, cioè che quello da cui una cosa deriva *per se et a se subsistit* e la cosa derivata dipenda da questo e sussista per questo—, è l' opposto di *venir dopo* logicamente e psicologicamente, e in generale *scientificamente*. « Dal finito deriva (vien dopo) logicamente e psicologicamente l'infinito », non significa che il finito sussista per sè e da sè e l'infinito sussista per il finito; significa anzi il contrario. L' infinito, in quanto si mostra come quello in cui si risolve il finito, si mostra per ciò stesso (e solo così) come *sussistente per sè e da sè*, come avente la sua ragione di essere in sè stesso. Si cominci pure dall' infinito; siccome esso non

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184-5.

può risolversi nel finito, questo apparirà come opposto a quello, e però l'infinito non sarà vero infinito. Si vedrà più sotto che lo stesso Gioberti comincia in realtà dal finito, e che il suo intuito dell' atto creativo non è che la *risoluzione* del finito nell'infinito. E anche il dire: *la cosa rappresentata deriva dall'Ente*, non significa che l'Ente *preceda*; che sia *prima* l'infinito e *poi* il finito. L'infinito non è tale, se non in quanto si *presuppone* a sè stesso il finito; cioè non è vero infinito, vero Ente, Spirito, se non in quanto crea e dalla creazione ritorna a sè stesso. Ma di ciò a suo luogo.

Nel punto che sto ora discutendo ci sono tre cose: il finito, l'infinito e la relazione. Ordinariamente si dice: il concetto di relazione non può essere che *posteriore* a quello de' termini tra' quali corre la relazione; così nel caso nostro bisognerà avere prima i due termini e poi la relazione, e non già prima un termine, poi la relazione, e poi l'altro termine. Questa dottrina è dualismo. In Gioberti vi ha questo di vero, che non ammette l' anteriorità de' due termini e poi la relazione, ma prima un termine (l' Ente), poi la relazione (la creazione), e poi l'altro termine (l'esistente). Ma la quistione è: da quale termine bisogna *cominciare*; dall' infinito o dal finito? È la stessa quistione del metodo. Infatti, se si comincia dal finito e da questo si procede all'infinito come quello in cui si risolve il finito, si avrà il metodo *dialettico*; l' infinito si mostrerà come vero Infinito, in quanto non avrà fuori di sè e come opposto il finito. Se si comincia dall'infinito come veramente infinito, ogni vero *processo* sarà impossibile; giacchè dall'infinito non si può andare a qualcos' altro che sia diverso e fuori dell'infinito; altrimenti l'infinito non sarà infinito. L' infinito è la verità e realtà assoluta, e fuori di esso non ci è nulla che sia vero e reale. Adunque non resterà altro a fare, che *dichiarare* e *analizzare* quello che è già dato e contenuto nell' infinito: e così il metodo sarà puramente *geometrico*, e il sistema non altro che lo spinozismo. Quindi i due processi scientifici possibili sono: o infinito = spirito, o infinito = sostanza. Il metodo di Gioberti non ha niente qui di scientifico, perchè è

irrazionale. È irrazionale, perchè il termine a cui si procede non è nè una *conseguenza* logica nè un risultato *dialettico* di quello da cui si comincia. Dato l'infinito, il finito ci è, e potrebbe non esserci; non è un nulla, ma qualcosa di sostanziale, e pure potrebbe non sussistere; la relazione tra loro è meramente arbitraria, cioè non è vera relazione. Oltre a ciò, il termine a cui si procede o è qualcosa o non è niente di reale e di vero. Se non è niente di reale e di vero, non vi sarà processo reale, ma solo apparente; se è qualcosa di reale e di vero, non potrà essere tale fuori dell'infinito e come distinto sostanzialmente dall'infinito; giacchè altrimenti l'infinito non sarà verità e realtà assoluta, cioè vero Infinito. Adunque il finito non potrà essere qualcosa di reale e di vero che *nell'*infinito (come compreso nell'infinito); e ciò vuol dire che esso è o una *conseguenza* o un *momento* dell'infinito. Un terzo modo di essere *nell'*infinito non è possibile. In verità nè anche coloro che affermano la creazione, possono ammettere che il finito sia qualcosa di reale e di vero *fuori* dell' infinito; anche per loro il finito non è vero e reale, se non in quanto *è* in Dio. Ma la verità del finito è la sua idea, e il finito *è in* Dio come idea del finito. Ma questa idea non può essere in Dio che o come *conseguenza* o come *momento;* perchè se fosse *distinta sostanzialmente* da Dio, Dio non sarebbe il vero infinito; sarebbe una dualità assoluta, o in Dio stesso vi sarebbe un non-Dio. Così il vero Infinito non è l'Ente preso per sè e isolato, ma l' Ente creante, cioè l' Ente come unità di sè stesso e del creato (del finito). E lo stesso Gioberti non può a meno d' inchinare a questa dottrina. « L'Ente benchè fermo e incommutabile in sè stesso, è come costituito in moto estrinsecamente, ed esplica il suo eterno valore di fuori e nel tempo; esce da' penetrali della sua essenza colla creazione; l'intuito ci rappresenta del pari coll' Idea l' Ente infinito in sè stesso e nella sua esterna attuazione finita e creatrice. A questa proprietà dell'Ente assoluto accennavano gli antichi Orientali quando distinguevano il Dio occulto, irrivelato, ineffabile, inescogitabile dal Dio che si manifesta; distinzione empia, ma che avea

una radice metafisica nell' intuito primigenio (1) ». Tutto ciò vuol dire in sostanza che il vero Infinito è il Dio che crea ; è Dio come unità di sè stesso e del mondo (lo Spirito). Gli Orientali erravano , quando *distinguevano* due Iddii , l' occulto e il manifestante sè stesso. L'occulto e il rivelato sono lo stesso Dio. Ma se Dio manifesta *sè stesso* (e certo non può manifestare un altro), il vero Dio è Dio come manifestazione di sè stesso, e non già il Dio occulto e inescogitabile. Cioè, Dio non è occulto e inescogitabile , ma è essenzialmente *rivelazione.* Dio che rimane occulto e nel tempo stesso si manifesta è una contradizione ; se pure non si voglia dire che si manifesti *in parte,* cioè manifesti questo: *di non manifestarsi.* Finchè ci rimane qualcosa di occulto, non ci è vera manifestazione, e una manifestazione di tal genere , una manifestazione imperfetta ripugna all' assolutezza di Dio. — Nella distinzione orientale vi era qualcosa di vero: cioè la distinzione della *pura* essenza di Dio dall'Idea come Altro di sè stessa. L'Idea come altro di sè stessa (come Natura) è la prima rivelazione della essenza divina (la Idea pura , il puro universale , non *sussiste ;* non è manifesto che nel particolare); la essenza pura come tale è occulta, in quanto è astratta. Ma ciò non vuol che poi non si conosca; si conosce , in quanto è come *identità universale* nella natura e nello spirito. L' errore consiste nel *fissare* l' essenza come pura essenza, nel farne il vero Dio, opposto al Dio manifestato; come anche nell' annullare assolutamente la distinzione, o annullando l'Idea come altro di sè stessa o confondendola colla essenza pura di Dio (panlogismo).

Da questa critica de' concetti di finito e d'infinito e della loro relazione, si può conchiudere che la dottrina di Gioberti, « che lo spirito nel *processo immanente* dell' intuito trapassa dall' Ente all' esistente per mezzo dell' anello intermedio della creazione, perchè l'Ente gli si rappresenta come creatore » (2), è vera solo nel seguente significato: L'intuito come *immanente* non è che l'*Ultimo,* la *scienza perfetta.* Il risultato della scienza

(1) Ibid.
(2) Ibid.

è il vero Principio, nel quale si risolve e perciò *si fonda* ogni cosa; e il processo di questa risoluzione è l'attività stessa del principio che pone, dimostra e afferma sè stesso, e che è vero Principio, in quanto si pone e afferma così (*Causa sui*, negatività assoluta). Nell'intuito finale di questo principio si vede che il vero Primo, quello che veramente *precede* (non nel tempo, giacchè il primo nel tempo è l'ultimo secondo il concetto), è il Principio stesso; che esso solo non dipende da altro, e che ogni altro dipende da esso. In questo intuito noi *non possiamo cogliere* il finito, l'esistente, se non come posto (creato) e fondato dal Principio (dal vero Ente). E in quanto il risultato, l'Ultimo, ci si mostra come il vero Primo, come quello da cui dipende ogni cosa e determinazione che abbiamo compresa nel processo dialettico, l' intuito finale è in sè stesso un *trapasso* dal Principio a tutto quello che in esso si risolve (dall' Ente all'esistente). Si comincia dall'astratto, dall' indeterminato, e si finisce nell'assolutamente concreto e determinato; in questo risultato la *mediazione* si risolve e si annulla da sè, e l' assolutamente *mediato* si mostra come l' assolutamente immediato, perchè è mediazione di sè con sè stesso; e ogni altro si mostra come un semplice mediato. Questa relazione è come il *rovescio* del processo dialettico; se non che non è veramente un processo, una serie, uno sviluppo, ma una *immediatezza* (immanenza), e come tale è intuito. È vero intuito, perchè contiene in sè come risoluta la mediazione. Questa immediatezza, questa presenza assoluta a sè stesso, questa *onnipresenza*, è lo Spirito.— Questa dottrina è svolta da Gioberti nella seconda forma del Sistema (Opp. post.); nella prima l' intuito non è che il processo *a posteriori* abbreviato (v. più sotto); nella seconda è l'opposto. « Quando dico: il contingente ha fuori di sè la sua ragione (il necessario), questo è il punto di veduta della riflessione. Nell' intuito dico: il necessario crea il contingente. Lo intuito contiene lo stesso vero della riflessione, ma *a rovescio* » (1).

(1) *Prot.*, vol. I, pag. 185.

§ II.

Nuova istanza di Gioberti: concetto del Necessario e del Contingente.

Gioberti riproduce le stesse ragioni, ora discusse, in un'altra forma, considerando la relazione de' concetti del contingente e del necessario. Questa forma è di tale importanza, che io la trascrivo letteralmente.

« Credesi comunemente, egli dice, che il contingente si *percepisca* per sè stesso, e che solo per opera del discorso si abbia notizia del necessario. Se ciò fosse vero, ne seguirebbe che l'uomo conosce il perfetto e l'infinito in virtù dell' imperfetto e del finito, e il positivo per via del negativo; il che oggi da tutti i filosofi di qualche nervo si tiene per assurdo. Che cosa è infatti il contingente, se non quello a cui manca la ragione intrinseca della propria sussistenza? Onde tutti consentono che nell'ordine delle cose reali non può sussistere, se non dopo il necessario e in virtù del necessario. Ma se la sua esistenza ripugna fuori di questa condizione, come potrà essere *conosciuto*, prima che si conosca esso necessario? Si risponde, potersi, perchè sussiste. Bene, concediamolo per un momento; ma certo non ci si vorrà negare che nel contingente si *percepisce* una cosa, la quale non ha in sè la ragione della sua esistenza. Il difetto d'una ragione intrinseca e sufficiente per aver l'essere è il contrassegno del contingente come tale; chè altrimenti non sarebbe contingente. Ma quale è la ragione dell'esistenza? Il necessario, senza fallo. Dunque non si può conoscere il contingente, senza conoscere che non è necessario, che la natura del necessario alla contingenza ripugna. Ma io chieggo, se si possa sapere che una cosa discorda da un'altra, senza paragonarla con essa; e se si può fare un paragone con ciò che non si conosce. Dunque egli è manifesto, che la *cognizione* del contingente presuppone quella del necessario, e che all'incontro la notizia del necessario può stare, senza quel-

la del contingente. Di che seguita che l'idea dell'Ente, cioè del necessario, precede, e che l'intuito ci rivela le cose esistenti, cioè dotate di contingenza, in quanto vengono prodotte dall'Ente, conforme al tenore del processo ontologico » (1).

Qui lo sbaglio di Gioberti è quello stesso notato già sulla relazione dei concetti di esistente e di Ente: io non posso *concepire* il contingente senza concepire prima il necessario; dunque la vita intellettiva comincia dal concetto del necessario. Gioberti confonde la *rappresentazione* del contingente col *concetto* del contingente, ed ammette senza esame la dottrina rosminiana, che alla percezione intellettiva (coscienza sensibile) precede un concetto universale. Ripeto che la vita intellettiva, la coscienza — comincia dalla percezione dei sensibiii, dalla rappresentazione delle cose finite e contingenti, non già dai concetti. Lo spirito apprende il contingente, gli oggetti esterni, ma non li sa come contingenti e finiti. Non può saperli come tali, se non vedendo che non *sono* in sè stessi, ma in altro, cioè non hanno realtà che nella connessione e nel sistema delle cose (nel necessario). Ora vedere le cose nel *sistema* delle cose è opera della riflessione in generale e non già della coscienza immediata. Alla quale gli oggetti appariscono come enti per sè, come aventi realtà in sè stessi, come tanti assoluti: e in ciò consiste la loro *falsità*. Se la vita conoscitiva cominciasse dal *concepire*, non già dal *percepire* semplicemente le cose, la coscienza naturale sarebbe impossibile, giacchè questa coscienza consiste appunto nel prendere le cose come esistenti per sè e individualmente. Sarebbe impossibile, perchè non si può supporre che lo spirito passi dalla coscienza *vera* alla falsa, dalla verità all'errore, dalla *scienza* all'opinione e all'apparenza; se pure non si voglia ammettere come vero e reale lo stato edenico, e fare di ogni uomo un Adamo, che da perfetto diventi col tempo imperfetto. (Si vedrà che lo stesso Gioberti, che prima avea ammesso l'attualità dello sta-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 186-7.

to edenico, nelle Postume dice espressamente « il mondo edenico non essere altro che la *rappresentazione mimetica* della terra e dell'uomo nello stato *potenziale* ; laddove i teologi ne fanno un'attualità soprannaturale e *repugnante* » (1)).Le cose ci si mostrano nella loro verità — cioè che per sè non sono niente di reale e tutta la loro realtà consiste nel sistema divino delle cose — nella religione e nella scienza.Ora scienza e religione non sono certo il primo grado della vita dello spirito; al contrario sono la negazione della coscienza naturale e presuppongono un certo grado di sviluppo in *tutta* la vita dell'uomo. L'essenza dell'uomo è la religione e la scienza ; ma appunto per questo l'uomo non comincia coll' essere religione e scienza. L'uomo non è *immediatamente* l' attualità del suo proprio concetto; e in ciò si distingue, come ho già notato, dall'animale. Come si dice che non *sa* chi piglia le cose per enti sostanziali e per sè, così si può dire che non è *religioso* ; e la coscienza naturale (p. e. la infantile) è del pari senza sapere e senza religione. I *concetti* del contingente e del necessario, che *occorrono a ogni poco nelle speculazioni metafisiche* (2), sono tutt'altro che le prime notizie o rappresentazioni dello spirito. La filosofia starebbe fresca , se si fondasse su queste rappresentazioni della coscienza naturale ; al contrario essa consiste nella loro negazione.

Tutto ciò basterebbe a mostrare l' insussistenza dell' argomento di Gioberti; giacchè, quando pure fosse vero che il concetto del necessario deve *precedere* il concetto del contingente, non ne seguirebbe che la vita intellettiva in generale (la coscienza) cominci dal concetto del necessario, cioè dall' Ente. Ma posso aggiungere, che la relazione tra questi concetti, come quella tra il finito e l'infinito, non è ciò che vuole Gioberti, e che il metodo veramente scientifico è ben diverso. L'esigenza messa innanzi da Gioberti — che l'uomo deve *conoscere* l'imperfetto e il finito in virtù del perfetto e dell'infinito e non al contrario — è vera; ma da ciò non segue che il concetto

(1) *Fil. de Rivelaz.* 150-9.
(2) *Introduz.* II, 186-7.

dell'infinito, come ho già dimostrato, deve *precedere* quello del finito; ne seguirebbe nel solo caso, che per *conoscere una cosa mediante un'altra* s'intendesse *dedurre* la prima dalla seconda, cioè si tenesse per unico modo di cognizione scientifica il metodo geometrico, che procede da'principii alle conseguenze e perciò *presuppone* la notizia de' principii. Quando io dimostro le proprietà del triangolo, già presuppongo il concetto (definizione) del triangolo, gli assiomi, ec.; procedo da questi a quelle, e non al contrario. Nello stesso modo, se la mia cognizione è puramente *discorsiva*, devo procedere dall'universale al particolare, dall'infinito al finito; se facessi il contrario, l'infinito dedotto dal finito e l'universale dal particolare sarebbero un falso infinito e un falso universale. In questo caso l'infinito e l' universale devono *precedere*. Qui dunque si ha ragioni da vendere. Ma è questo l'unico modo di cognizione scientifica? è il vero modo? Io posso cominciare dal contingente e da questo procedere al necessario, senza che perciò si possa dire che io conosca il necessario mediante il contingente; anzi si dovrà dire all' opposto, che io conosco questo mediante quello, perchè quello che è in sè stesso il contingente (la verità del contingente) io non lo conosco, se non quando sono giunto al necessario. Comincio dal contingente e mostro dialetticamente che esso *si risolve* in un altro, il quale appunto perciò è la sua ragione di essere; e questo è il necessario. Come ciò avvenga, l'ho fatto vedere più sopra parlando della relazione de' concetti di esistente e di Ente. Così quello che precede si conosce in quello che segue, l' imperfetto e il negativo nel perfetto e nel positivo. Così il contingente è veramente *quello a cui manca la ragione intrinseca della propria sussistenza*, in quanto si mostra come un *negativo*, come tale che si risolve in un altro, nel quale ha la sua ragione (e il suo fine ultimo). Così esso non sussiste che *in virtù* del necessario, in quanto non sussiste se non *perchè* sussista il necessario; in quanto è il necessario stesso che se lo ha presupposto per essere il vero positivo, la vera e piena (non già vuota) affermazione di sè stesso. Il positivo senza il negativo è il vuoto positivo.

Il non avere in sè la ragione dell' esistenza non significa dunque che il contingente sia conosciuto *dopo* , e nè anche che sussista *dopo.* In generale il sussistere o esistere *prima* non importa superiorità di natura, come l' esistere *dopo* non dice inferiorità; anzi il contrario è vero. Il necessario , in quanto *esiste* , presuppone l' esistenza de' contingenti , perchè la sua realtà consiste appunto nell'essere la ragione viva e intima (il fine assoluto) de' contingenti. In un solo caso l'ordine e la successione dell'*esistenza* corrisponde e rappresenta l'ordine e direi quasi la successione delle *nature,* cioè, quando si suppone che la legge suprema e unica delle cose sia quella di *causalità:* come , quando si suppone che l' unico metodo scientifico sia il discorso deduttivo, ciò che precede è la ragione di ciò che segue ; legge di causalità e discorso deduttivo (metodo geometrico) si corrispondono perfettamente. La causa (il necessario) esiste prima degli effetti; sebbene anche qui la vera esistenza della causa (il vero Necessario) non è possibile senza gli effetti; la sua *esistenza* sono gli stessi effetti. E similmente il *principio* esiste prima delle *conseguenze,* cioè le conseguenze sono già date nel principio e lo spirito non fa altro che dichiararle nella deduzione. Questa dichiarazione è per lo spirito l'esistenza delle conseguenze. Ma a che mena questa dottrina della causalità come legge unica e suprema delle cose, e del metodo discorsivo come unico metodo scientifico ? Come si vedrà, allo Spinozismo (1). Nel quale Dio (la verità) è l'essere *perfetto,* Sostanza e Causa assoluta (cioè solamente *Potenza* o Forza) ; tutte le cose sono prodotte da lui necessariamente, sono effetti della causalità infinita, conseguenze dell'unico principio; cioè non hanno vero essere che in quanto *sono* in lui, e per sè non sono niente. Discendendo per la scala delle esistenze (delle conseguenze e degli effetti) vi ha come una diminuzione di realtà; il finito *è* in Dio *immediatamente* e non già in quanto per un processo intrinseco dell'attività propria (che è Dio stesso come fine assoluto) diventa infinito ;

(1) Lib. III.

cioè, il finito non è *momento*, ma solo *effetto* di Dio. Quindi Dio non è Soggetto, non è spirito, appunto perchè non è *amore*, ma solo *potenza*. Dio come amore è fine a sè stesso, cioè essenzialmente *risultato* e mediazione di sè con sè stesso. Perciò egli produce liberamente un altro (crea), cioè si pone come altro di sè stesso e dall'altro ritorna a sè stesso. E l'altro (il finito) ha un valòre infinito, in quanto in esso e per esso si compie il processo della mediazione divina di Dio con sè stesso. Questo processo è quello che ho chiamato *risoluzione* del finito nell'infinito; onde avviene che ciò che precede nell'esistenza e nella conoscenza ha la sua ragione e verità in quello che segue, e il vero *principio* è il *risultato*, e non già il semplice cominciamento. Principio e cominciamento sono nello Spinozismo la stessa cosa *insieme* e *immediatamente*, perchè in esso il cominciamento è l'essere perfetto. Al contrario, se Dio è concepito come fine assoluto a sè stesso, egli non è assoluto che come risultato di sè stesso, cioè come relazione e processo assoluto. Questo processo, che non è il discorsivo, è il vero metodo scientifico, perchè è il processo della verità stessa. Gioberti, cominciando dall'Ente come l'assoluto e da questo procedendo alle esistenze, non può evitare lo Spinozismo, finchè fa uso di determinazioni filosofiche; se l'evita, è perchè confonde concetti e rappresentazioni, filosofia e catechismo. — Ma di ciò più ampiamente a suo luogo. —

Non meno strano è l'argomento col quale Gioberti conchiude. A chi dice: il contingente si può concepire prima del necessario, perchè *sussiste*, risponde: « Il contingente non si può conoscere, senza conoscere che non è necessario, che la natura del necessario alla contingenza ripugna. Ma io chiedo se si possa sapere che una cosa discorda da un'altra, senza paragonarla con essa; e se si può fare un paragone con ciò che non si conosce ». Ora si può dire egualmente: il necessario non si può conoscere, senza conoscere che non è contingente, che la natura del contingente ripugna alla necessità (1); o meglio,

(1) La definizione ordinaria del necessario è: ciò il cui contrario è impossibile, ciò che non *può non essere*. Ossia: ciò che non è contingente.

senza conoscere che il necessario è la ragione e il principio del contingente. Dunque il concetto del necessario presuppone quello del contingente. E poi, se è vero che non si può sapere che una cosa discorda da un'altra senza paragonarla con essa e che non si può fare paragone con ciò che non si conosce, non è meno vero che non si può conoscere quella discordia nè si può fare quel paragone se non si conosce la cosa che discorda dall'altra e che si paragona con quest'altra. Tutto ciò vuol dire: il contingente, se non si può conoscere come contingente senza paragonarlo col necessario, si conosce prima che si conosca. La qual contradizione si concilia coll'affermare, che il contingente si conosce davvero in quanto si risolve in un altro, che è il necessario; e che il necessario si conosce, in quanto si mostra come quello in cui si risolve il contingente. Così nè il necessario è qualcosa che si conosca prima di conoscere il contingente, nè il contingente è qualcosa che si conosca prima di conoscere il necessario; ma è uno e medesimo concetto, che ha per dir così due lati inseparabili. Il necessario non si conosce prima del contingente, perchè è il *risultato* della *dialettica* del contingente; nè il contingente si conosce prima del necessario, perchè non si conosce che in quanto si risolve nel necessario come in suo *principio*. Il che vuol dire, che del contingente, prima che si risolva nel necessario e perciò si conosca veramente, se ne ha una notizia; ma che questa notizia è falsa, appunto perchè è immediata e non ancora dialettica; se ne ha notizia, in quanto *sussiste*. Lo stesso non si può dire del necessario; perchè il necessario come *sussistente* non è oggetto della coscienza immediata. E ciò prova ancora, che vi ha paragone, ma non quello che s'intende comunemente: i due termini non sono già dati prima del paragone, ma il paragone è il processo stesso dello sviluppo del vero dal falso termine. La notizia immediata del contingente, sviluppata dialetticamente, riesce alla negazione (risoluzione) di sè stessa; e questa negazione è il necessario o la verità del contingente. Così questo processo è il paragone del contingente col necessario e nel tempo stesso la produzione dialettica del necessario.

§ III.

L'intuito dell'atto creativo è lo stesso processo a posteriori.

Pare strano, ma pure è vero: Gioberti stesso rispondendo ad una obbiezione, che il buon senso suggerisce naturalmente, dà una tale spiegazione dell' intuito, che differisce solo nelle parole da quella che io ho esposta sinora. Questa spiegazione annulla l' intuito, e lo riduce a un puro processo *a posteriori*.

L'obbiezione è questa: « Se fosse vero che lo spirito è spettatore continuo dell'atto creativo, lo dovremmo sapere. Ora noi vediamo bensì le esistenze già create, ma non le scorgiamo mentre si stanno creando ».

Ecco la risposta di Gioberti: « Il detto argomento è fondato in un giuoco d'imaginazione. Quando noi diciamo che la creazione è *un far di nulla* o *trar di nulla* qualche cosa, ci serviamo di un fantasma, adoperando una metafora. Il nulla è la negazione assoluta d'ogni cosa; non è immaginabile in alcuna guisa, nè pensabile se non per modo indiretto e negativamente. Se rimoviamo i fantasmi — uno de' quali è il rispetto del *cominciamento* dell'esistenza verso il nulla preesistente —, la creazione si può *pensare* in un MODO SOLO, cioè: *pensando l'esistenza, come avente la ragione presenziale della sua realtà, non in sè stessa, ma nell' Ente che l' anima e la penetra tutta* ».

Ebbene: ciò prova due cose contro Gioberti: 1. Che noi cominciamo di certo dalla *percezione* dell'esistenza, ma non dal *pensiero* di essa (cioè dal pensare la esistenza come non avente la sua ragione presenziale della sua realtà in sè stessa, ma nell' Ente); giacchè conoscere la ragione di quello che percepiamo (dell'esistente), conoscere che l' esistente *non* ha in sè la sua ragione, e che questa ragione è l' Ente, tutto ciò presuppone assolutamente la dialettica interna, più o meno precisa, dell' esistenza, una *negazione* di quello che ci apparisce

immediatamente; presuppone che l'esistente ci mostri da sè, per la sua propria natura, che egli non basta a sè stesso, che ha la sua ragione in un altro; presuppone in somma un processo, una mediazione. Dunque non può essere un conoscere immediato (intuito). 2. Noi non abbiamo originariamente altra conoscenza che quella dell' esistente; e la conoscenza dell' Ente, non solo non è originaria, ma è invece il risultato della dialettica dell'esistente; l' Ente non ci si mostra se non come la ragione dell'esistente; il che presuppone che noi vediamo prima come l'esistente *non* si fonda in sè stesso.—Noi dunque procediamo dall'esistente all' Ente, e l' intuito di cui parla Gioberti dall'Ente all' esistente non può essere altro che il primo processo rovesciato (1). Gioberti stesso intende così la cosa: « Noi abbiamo mostrato, e ciascuno può facilmente avvertire da sè, che nel concetto di esistenza si contengono questi elementi: 1. il difetto di ragione intrinseca della propria realtà; 2. l'intuito *concomitante* di questa ragione nell'Ente presenziale; 3. il nesso dell'Ente come causa coll' esistente come effetto ». Dov'è qui l'intuito dell'Ente, dell'infinito, del necessario, che *precede* l'apprensione dell'esistente? Ora è appena *concomitante;* sebbene si potrebbe dire a rigore che se io non vedo *prima* il difetto di ragione intrinseca nell' esistente (e questa veduta è la negazione dialettica dell'esistente, il momento razionale negativo, ed è processo, non intuito), io non posso vedere questa ragione nell' Ente presenziale. Questa ragione è il risultato di tutto il processo (momento razionale positivo). Il *nesso* poi dell'Ente come causa coll'esistente come effetto (il terzo elemento giobertiano) è il vero intuito dell'atto creativo, in quanto è il processo rovesciato. « Quando adunque diciamo che lo spirito vede l'esistenza in moto e nel suo passaggio dal nulla alla realtà, non bisogna intendere questo passaggio e questo moto materialmente, ma in senso metaforico; bisogna intendere *solamente* la *privazione* di ragione *intrinseca* verso la propria sussistenza, e il derivamento

(1) V. più sopra.

di tal ragione dall'Ente, che di presenza è *intimissimo* alle cose finite, benchè distinto da loro. Ora siccome in *ciò* consiste il concetto essenziale di creazione, se ne *deduce* che noi abbiamo l'intuito dell'atto creativo, non meno che dell' esistenza e di esso Ente. » Credo che non ci voglia altro per provare che l' intuito giobertiano non è altro che il processo *a posteriori*. Ma oltre a ciò questo luogo è prezioso, perchè esprime la necessità della dialettica per arrivare all'Ente. Come vedere infatti nell'esistente quella *privazione*, senza vedere come esso si annulla da sè? E se Dio è *intimissimo* alle cose, perchè esso risulti come ragione dell'esistente si richiede che la dialettica sia intima all'esistente medesimo. Se non che il vedere in generale che il finito non ha in sè stesso la ragione propria di essere, non è ancora il concetto di Dio come *creatore*. Questo processo non è che la prova cosmologica, e ci dà Dio solo come Principio e Causa (Sostanza) delle cose, e non già come Spirito, che è il vero Creatore. In ciò si riconosce già lo spinozismo giobertiano, che confonde l' *efficienza* colla *creazione*. Se fosse vero che « il solo concetto di causa prima ed efficiente inchiude quello di creazione », Spinoza non sarebbe più quello, perchè la sua Sostanza è Causa prima ed efficiente. Il concetto di creazione è impossibile senza quello di Fine (1).

E pure Gioberti stesso confessa in modo più evidente, che la creazione non si può apprendere intuitivamente. « Il nulla, egli dice, si può solo pensare per modo indiretto, astraendo lo spirito dall'intuito immediato dell'Ente e di ogni altra cosa. La quale operazione essendo soltanto possibile alla cognizione riflessa, ne segue che nel giro della cognizione diretta il nulla è affatto inescogitabile. E veramente, affinchè si potesse avere l'intuito del nulla, bisognerebbe che il nulla dell'essere partecipasse ». Ma in che consiste l' intuito della creazione? Nel vedere nell'esistente la *privazione* di ragione intrinseca verso la propria sussistenza. Ora vedere la *privazione* o la negazione,

(1) V. più sotto, Lib. III.

non è qualcosa che rassomiglia a vedere il *nulla* ? Dunque se il nulla è inescogitabile nella cognizione diretta, e pensabile solo nella riflessa; e d'altra parte se non vi ha creazione senza il *nulla*, ne segue che la creazione non si può intuire direttamente, ma solo pensare nella riflessione. E da ciò deriva un' altra conseguenza. Se l' intuito non può apprender niente in cui ci sia privazione, negazione, e simili, e se l'ordine intuitivo precede il riflessivo, il primo intuito non può essere altro che quello dell'esistente come tale, come puro sensibile, senza l'Ente e l' atto creativo; se pure non si voglia dire con Rosmini che sia quello dell'Ente come puro Ente. — Bisogna essere però grati a Gioberti che ci concede ora di *pensare* il nulla (1), e veramente nel solo modo che è possibile *pensare*, cioè, per dirla con lui, per *modo indiretto o negativo*, o come dico io, *mediatamente*; giacchè il pensiero nella forma del pensiero è essenzialmente mediazione o riflessione. Ma cos'è questo pensiero del nulla? Lo spirito pensa il nulla quando astrae dall'intuito dell'Ente e di ogni altra cosa, e perciò dell'Io, del mondo, di Dio: insomma di tutto. Ora cos'è quest' intuito di tutto ? Se è cognizione, non è altro che la coscienza volgare e immediata, non filosofica; immediata nella forma, ma mediata quanto al contenuto ; cioè una contradizione tra il contenuto di ciò che si apprende e la forma dell'apprensione. E che cosa rimane, quando si fa questa astrazione ? Si toglie ogni contenuto, ogni essere *determinato*, ma rimane l' essere, lo stesso pensiero come puro essere, il puro essere. Questo è il *nulla* di Gioberti. Perchè dunque scandolezzarsi tanto di Hegel, che ha detto che si pensa il nulla e che è identico all'essere come puro essere ?

La possibilità di pensare il nulla si fonda dunque nella possibilità dell'astrazione; se l'uomo non potesse astrarre non potrebbe pensare il nulla. Questo pensiero è un privilegio umano, perchè di questa suprema astrazione è capace solo l'uomo (appunto perchè *pensa*). Ma come è possibile l'astrazione? Come

(1) Cfr. Lib. II, Sez. 1, cap. 3, § I. dove ha detto essere assolutamente impossibile questo pensiero.

va che lo spirito — il quale ha *originariamente* l' intuito dell'Ente creante tutte le cose e lui medesimo, cioè di tutto, e non è spirito che in quanto ha tale intuito — come va che possa astrarre da tutto questo contenuto del suo intuito originario e *costitutivo*? Se il pensiero (riflesso) non è possibile senza l'intuito, non solo come qualcosa che preceda, ma come base immanente di ogni e qualunque pensiero; se noi siamo *spettatori assidui* dell' atto creativo e non siamo spiriti se non in quanto siamo tali spettatori: come è possibile un pensiero che sia l'astrazione stessa dall'intuito? A me pare impossibile spiegare l'astrazione nel giobertismo. Pare, che lo spirito avendo originariamente l'intuito dell'Ente creante l' esistente, cioè dell'Idea stessa, non *possa* nè *deva* fare astrazione da esso; non deva avere questo bisogno. Ma astrae, si può dire, perchè l'intuito è tutto sì, ma è oscuro. Ma ciò vuol dire appunto che non è intuito dell'Idea; giacchè, da capo, che significa intuito oscuro e indeterminato dell'Idea? L'Idea intanto è Idea in quanto è *distinta* (mediazione), e se non si apprende *distintamente* così, non si apprende come Idea; quello che si apprende non è l'Idea, ma altro, il puro fenomeno, l' oggetto sensibile. Se non altro Rosmini pone come *forma* o intuito originario il puro essere (la stessa pura astrazione), dal quale non si può fare astrazione; giacchè come è possibile fare astrazione da ciò che è l'oggetto originario o *forma costitutiva* dell'intelligenza? da ciò che se non le fosse davanti, non ci sarebbe l'intelligenza, e perciò nè anche l' astrarre? Spirito che astrae, che *può* astrarre, la cui essenza anzi consiste in questo, nell' universalizzare, e intuito originario e assiduo dell' Ente assoluto: queste due cose mi paiono una contradizione insuperabile. Lo spirito non è originariamente spirito, non è *attuale* originariamente come spirito; sarebbe tale, se avesse lo intuito giobertiano. Il significato dell'astrazione è appunto questo: lo spirito non è originariamente sè stesso, ma altro di sè (natura, senso, coscienza naturale, sensibile, particolare); e deve *astrarre* (negare) da tutto ciò che non è lui stesso nella sua vera forma, perchè possa farsi realmente identico a sè stesso. Lo

spirito apprende certo sè stesso nella natura, nella coscienza naturale, nell'esperienza,ma non già nella sua vera forma; l'Idea nella natura e nella cognizione naturale è sparsa e come disciolta, senza necessità, non come relazione verso sè stessa (mediazione); l'astrazione, levandosi al puro pensiero, rende possibile la conoscenza di questa mediazione: conoscenza, che nel puro pensiero è l'attività stessa della mediazione. Questo punto è di somma importanza. L'astrazione è il primo passo del ritorno dello spirito a sè stesso: e quindi segno che l'originario non è il vero *sè stesso*, non è l'intuito dell'Ente creante.— Gioberti non ha il vero concetto dell' astrazione e della riflessione; e mostra di credere che dove c' è riflessíone ci sia assolutamente alterazione o diminuzione di evidenza e di quella luce originaria e intuitiva, che egli chiama cognizione diretta; non si avvede che la riflessione è la vera intimità dello spirito con sè stesso, la vera *direzione*, la vera luce: e che — se bisogna parlare il linguaggio dell' ottica — il raggio *riflesso* o *rifratto* è appunto il lume naturale e originario come notizia.

Gioberti conchiude: « Che vogliamo dunque dire affermando, l' uomo essere spettatore della creazione? Certo non intendiamo di far credere che il nulla si vegga; il che fora veramente uno strano spettacolo. Vogliamo dire, che si apprende l' esistenza come opera dell' Ente e che si contempla esso Ente come principio e ragione delle sue fatture » (1). Se il nulla non si vede; se non si pensa direttamente (non s' intuisce), ma solo riflessivamente, e se la creazione implica il concetto del nulla, non ci vuol altro per affermare che la creazione non si può *intuire*.

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 201-204.

CAPITOLO QUARTO

CONSEGUENZE DELLA DOTTRINA DELL'INTUITO.

La formola, costruita da Gioberti nel modo che ho esposto e discusso, è: l'*Ente crea le esistenze*. La formola esprime l'Idea. L'Idea è dunque l'*Ente creante;* il qual concetto inchiude quelli di esistenza e di creazione. I quali appartengono ***indirettamente*** all'Idea. L'Idea dell'Ente è il *principio* e il ***centro organico*** della formola ; quella di creazione n'è la condizione organica ; i tre concetti riuniti insieme formano l'***organismo ideale***. Senza l'Idea di creazione verrebbe meno il ***nesso*** tra gli altri due concetti , e gli estremi della formola insieme si confonderebbero » (1).

Tale è il *contenuto* dell' intuito. Io esaminerò ampiamente in altro luogo (2) questo contenuto e la sua relazione coll' intuito come cognizione immediata , cioè la determinazione che esso riceve da questa immediatezza (Spinozismo giobertiano) ; qui considero solo alcune conseguenze che derivano dalla natura di questo contenuto rispetto al conoscere, e al concetto dello spirito.

§ I.

L'intuito immediato è la coscienza empirica.

La formola contiene due elementi eterogenei, cioè un ***vero*** e un *fatto*; i quali nondimeno hanno questo di comune , che sono ambedue *ideali*. Il vero ideale è la *realtà dell'Ente* (Giudizio divino: *l'Ente è*) (3). Il fatto ideale è la *produzione* divina delle esistenze, e chiamasi ideale, benchè sia un fatto, perchè è *divino* e *procede dall'Ente*. Il fatto ideale ***nasce*** dal vero

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 182.
(2) Lib. III.
(3) V. Lib. II, Sez. 1. Cap. 3.

ideale per mezzo della creazione, che forma il *passaggio* dall'Ente all'esistente, ed essendo l' anello interposto tra il vero e il fatto, il vero legame, si accosta ai due estremi e partecipa della natura di entrambi. La cognizione intuitiva che abbiamo del fatto ideale, è dai *sensibili* accompagnata. Le *sintesi* tra il fatto ideale della esistenza e i sensibili dà origine alla *esperienza*, che secondo Aristotele è la conoscenza degl' individui (1).

Ho già osservato più sopra (2) che l'intuito giobertiano dell'atto creativo, se non è la semplice *potenza* del conoscere, ma l'*atto*, non può essere altro che la scienza. La scienza ha l'intuito dell'Idea non solo come pura Idea, ma anche come *fatto* (come Altro di sè stessa); il quale è ideale in quanto non è il puro Altro o il puro opposto dell' Idea, ma è l' Idea stessa come Altro. Adunque nella scienza l'Altro (il fatto) non sono i sensibili come tali, ma il principio stesso dei sensibili; non le cose naturali particolari, ma l'idea della natura; i sensibili come tali non sono oggetto della scienza. Ora Gioberti, facendo consistere la creazione — che è il contenuto della formola ideale — non nella semplice relazione ideale e universale tra l'Ente e l'esistente, ma nella produzione effettiva delle *esistenze* come tali (de' sensibili; e perciò essa s'intuisce come un *fatto*) (3), è naturale che dica, l'intuito del fatto ideale essere accompagnato da' sensibili, o meglio che nell'intuito stesso noi percepiamo i sensibili. Dio crea le esistenze particolari, queste e quelle; e noi vediamo una tal produzione. Cioè il nostro intuito si assolve nell'intuito delle esistenze come tali, de' sensibili; e perciò in esso abbiamo la *sintesi* d'un elemento costante e sempre lo stesso (il fatto ideale) e di elementi sempre mutabili (i sensibili); questa sintesi è l'*esperienza*. La creazione è *continua*, cioè all' elemento costante si uniscono sempre nuovi sensibili; e l'esperienza è continua, ma sempre diversa. La continuità della creazione è dunque la continuità

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184.
(2) Lib. I, c II.
(3) V. più sopra la *nota* 2 pag. 211.

della esperienza, e l' intuito *assiduo* di Gioberti non è altro che l'*esperienza in generale*. E in questo senso egli ha ragione di dire, che questo intuito nasce quasi coll'uomo e l'accompagna per tutta la vita; l'uomo comincia colla percezione de' sensibili; e non cessa di percepirli finchè è vivo.

Infatti, secondo Gioberti, l' intuito è semplicissimo e nella sua semplicità abbraccia tutta la formola. Cioè, l' intuito non si compone di tre intuiti: intuito dell'Ente, intuito della creazione, e intuito dell'esistente (o meglio delle esistenze); ma è intuito dell'*Ente creante le esistenze*, cioè tale che comprende insieme e a un tratto il *principio*, l'*atto*, e l'*effetto*; è percezione di un fatto, cioè vedere l'*azione* e quasi il *movimento* in cui il fatto consiste; è apprendere l'esistenze nell'atto creativo che le trae dal nulla (1). Quest' intuito, sebbene semplicissimo, non è sempre lo stesso; giacchè il terzo termine (l' esistente) muta sempre: ora è questo, ora è quello. Dunque nella sua concretezza è un intuito *temporale*, particolare, individuale; il suo oggetto è un individuo, e sempre un individuo diverso. Certamente l'Ente non muta, nè muta l'atto creativo in sè stesso. Ma ciò che io intuisco non è nè l'Ente nè l' atto creativo separatamente; io intuisco l' Ente creante *le esistenze*; jeri quella, oggi questa, domani un' altra. Sarà dunque continuo l'intuito, ma sempre particolare e vario. Ora questo che altro è se non l'esperienza o la coscienza empirica? Il *concreto* dunque, da cui comincia Gioberti, è l'esperienza sensibile; giacchè, lo ripeto, non si creda, che egli cominci dall'Ente e da questo passando per la creazione arrivi all' esistente con tre atti distinti, di maniera che solo il termine del movimento o il terzo atto sia continuamente diverso e gli altri due, cioè il principio e il mezzo, siano sempre i medesimi. Principio, mezzo e fine sono invece percepiti insieme, in una unità semplicissima, indissolubile. Questa prima percezione è per Gioberti un atto *sintetico* e il fondamento di ogni analisi posteriore. Si comincia da questa sintesi, e non già da uno degli

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 179.

elementi che la costituiscono. Ora questa sintesi è *concreta*; cioè non si ha Ente, creazione ed esistente in generale; ma Ente, creazione e *questa* esistenza. E se muta l'esistenza, muta la sintesi (non nella sua forma, ma nel suo contenuto particolare e concreto). Gioberti dunque comincia dal mutabile e dal particolare.

Certamente questa sintesi temporale, empirica, presuppone la vera sintesi, una sintesi veramente *originaria* (Kant direbbe: l'unità della coscienza empirica presuppone l'unità trascendentale dell'appercezione); cioè la sintesi: «Ente, creazione e *questa* esistenza,» presuppone la sintesi: «Ente, creazione ed esistente in generale». Ma Gioberti, torno a dire, non comincia da questa, sì bene dalla prima. Egli non dice: *esistenza*, ma a posta *esistenze*, per indicare la *moltiplicità* o *pluralità* del creato opposta all' *unità* dell' Ente (1). E dicendo *moltiplicità*, è chiaro che non vuol dire, che mediante l'intuito (mediante un unico intuito) percepisca tutta la moltiplicità infinita delle esistenze che furono, sono e saranno: quelle almeno che non sono ancora, non può dire di percepirle, giacchè non sono ancora *esistenze*. Lo stesso si dica di quelle che furono e non sono più: Gioberti è venuto troppo tardi al mondo per poter essere *spettatore* della loro creazione. Dunque l'intuito si limita alla percezione delle esistenze come tali, delle presenti; alla coscienza *continua* che io ne ho durante la mia vita. E ciò vuol dire anche che della moltiplicità (finita) che io posso percepire (in tutta la mia vita), io percepisco ora una parte, ora l'altra, e non già tutta in una volta. Sono dunque tanti intuiti differenti. I quali nondimeno presuppongono un intuito generale (una unità sintetica originaria): se non che Gioberti non comincia da questa unità, ma dal fatto, e questa unità non è un fatto, ma il fondamento del fatto (il *trascendentale* di Kant). Questa sintesi è nella sintesi empirica, in ogni sintesi empirica, ma non è distinta da essa; io non apprendo prima la sintesi originaria, e poi la empirica, ma sì quella in

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 447 e seg. *Nota* 45.

questa, l'originaria come empirica, la universale come particolare. Essa non è fuori dell'empirica (l'intelligibile fuori del sensibile), ma confusa e mescolata con questa. E tale mescolanza è la coscienza empirica o sensibile; senza di essa la coscienza empirica non sarebbe possibile, come senza l'intelligibile (mescolato) non sarebbe possibile l'apprensione del sensibile: il puro sensibile senza l'intelligibile è il niente. Il contrario assoluto dell'intelligibile non è il sensibile, ma il puro indeterminato (il non ente). Noi dunque cominciamo colla coscienza empirica. Ma questa presuppone l' unità sintetica o la coscienza originaria; « l'Ente crea questa *esistenza* » presuppone « l'Ente crea l' esistente ». Sotto la coscienza empirica vi ha dunque la *dynamis* della coscienza ; e questa *dynamis* è il principio *in sè*, il *concetto* puro dello spirito. La coscienza empirica (l'esperienza, il mondo esterno) non si può comprendere senza comprendere questo *concetto*, quella sintesi originaria. — Kant il primo ha posto questo problema : il problema della *possibilità* della esperienza. Gioberti ingarbuglia un pò le cose. Ciò che noi altri chiamiamo volgarmente *esperienza*, egli lo chiama *intuito dell'atto creativo*. Nondimeno il suo intuito è sempre particolare, come l'esperienza concreta è sempre questa o quella esperienza. Io trovo in ogni esperienza tre elementi: un intelligibile, un sensibile e la relazione, e dico: ogni esperienza è una sintesi, o meglio: ogni esperienza presuppone una sintesi originaria. Ma questa sintesi originaria *non* è *esperienza*; non è oggetto della esperienza (è *trascendentale*, dice Kant). Questa sintesi io devo comprendere; ed è chiaro che dicendo: « ci è una sintesi originaria come fondamento dell'esperienza », io non ho spiegato ancora nulla. Come è possibile questa sintesi? Tale è il problema. Kant analizza la cognizione (l'esperienza); fa vedere che si fonda in una sintesi originaria; e cerca di *comprendere* questa sintesi nella *deduzione de' principii del puro intelletto*. Ora che fa Gioberti? Comincia dall' intuito. Questo intuito è particolare , concreto. Questo concreto presuppone un concreto originario , universale; l'Ente crea le esistenze, presuppone l'Ente crea l'esisten-

te in generale. Questa proposizione è la *formola* giobertiana. Supposto che il suo intuito consista veramente nell'apprendere l'Ente creante la esistenza (questa o quella), la formola non può essere che un'astrazione, un risultato della riflessione sopra gl'intuiti particolari. Cioè, non è intuito, come la sintesi originaria Kantiana non è esperienza. Ma sia quel che si sia; dicendo: « l'Ente crea l'esistenze », che cosa spiega Gioberti? Non fa che esprimere l'intuito particolare in una forma generale, ma non *comprende* questa forma. Kant non si contenta di dire: l'esperienza è una *sintesi*: ma cerca di spiegare questa sintesi come sintesi originaria, *a priori*. Egli fonda la scienza dello spirito, ricercando la possibilità della esperienza e del conoscere in generale nella natura o nel concetto dello spirito stesso. Tale è il problema nuovo della filosofia tedesca. Gioberti se n'esce con un miracolo: Dio crea le cose, e io le *conosco* in quanto le vedo prodotte da Dio. È un *ex machina*, che messo fuori così immediatamente non spiega nulla.

Adunque l'intuito giobertiano, se non è la scienza stessa nè la pura *potenza* del conoscere, come atto naturale originario non è altro che la semplice *esperienza* (1).

§ II.

Lo spirito è produzione di sè stesso.

Tale è il risultato, a cui mena la critica dell' intuito come semplice apprensione dell' Ente creante le esistenze. Qui tra le esistenze non si fa alcuna differenza: in quanto create, sono tutte dello stesso genere, cioè esistenze naturali. Ma tra le esistenze ve ne ha una, che ha una natura tutta sua propria, e questa è lo spirito. Adunque nella formola: l' Ente crea le esistenze, è compresa l'altra: l'Ente crea lo spirito. Anche così espressa la formola deve essere oggetto dell'intuito. Consi-

(1) Cfr. *Errori* vol. I, pag. 389 segg. dove si vede chiaro che Giob. fabbrica la formola a posta per spiegare la percezione intellettiva delle cose (l'esperienza).

deriamola dunque in questa forma, e vediamone le conseguenze rispetto al conoscere.

Lo spirito umano, dice Gioberti, emergendo dall'azione creatrice e traendone la virtù intuitiva, dee cominciare ad esercitarla movendo dal principio producente, cioè dall'Ente stesso, e trovando *con sè medesimo* le altre cose create, mediante il concetto di creazione: cosicchè in quel primo intuito egli discende da Dio a sè, invece di tenere il cammino contrario. E siccome egli esce dall'Ente, non in quanto esso Ente è chiuso in sè stesso, ma in quanto erumpe nell'atto creativo, e l'intuito umano è un effetto di quest'atto, egli dee contemplar l'Ente nell'azione creatrice e apprendere le cose create e *sè medesimo*, non già come *fatte* e adagiate nella prima Cagione, ma bensì nell'*atto* in cui si stanno facendo e per così dire nel transito loro dal nulla all'esistenza. In somma l'Ente è contemplato dall'intuito, come creante, perchè come tale forma l'intuito; le esistenze vengono avvertite nell'attimo in cui cominciano e come *cosa viva*, perchè tutti i concetti primitivi sono *concreti e viventi,* non astratti nè morti, apparendoci in moto e non in quiete; e in quella loro vita consiste l'*organismo ideale*, di cui sono dotati (1).

Tutto ciò vuol dire che lo spirito apprende la sua propria produzione o creazione: l'intuito intuisce la sua propria formazione. Così lo spirito è spirito, prima di essere spirito; lo intuito è intuito prima di essere intuito. In altri termini lo spirito o l'intuito è *causa sui*; la sua attualità, realtà, verità, è la continua e immanente generazione di sè stesso. Infatti, che cosa significa: lo spirito intuisce l'Ente *creante* (nell' *atto* di creare) lo spirito? Qui abbiamo un processo (non dico *temporale*, ma un processo ci è), e tre momenti: Ente, creazione spirito: lo spirito è l'ultimo momento, il risultato del processo (il termine estrinseco dell'azione dell'Ente, direbbe Gioberti). Come non processo o mediazione, ma semplice risultato del processo e della mediazione, come avente fuori di sè stes-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 186.

so il processo e la mediazione, come *termine estrinseco*, come nè l'Ente, nè l'atto creativo, lo spirito dovrebbe cominciare da sè, *trovarsi* come già *fatto*, dire prima: *Io sono*, e poi da sè andare all'Ente. Almeno così pare. Se lo spirito non è che termine estrinseco, se in lui non è il processo e l'Ente, ma fuori di lui, pare che come *sapere immediato* non possa essere che quello che è in sè stesso; che questo sapere non debba comprendere nè il processo nè l'Ente. Ma no, dice Gioberti; lo spirito apprende *immediatamente* e originariamente i tre momenti e nell'ordine seguente: Ente, creazione, spirito. Cioè questa apprensione è in sè stessa un processo e corrisponde al così detto processo ontologico, talmente che lo spirito non è, non esiste, se non quando nel processo suo proprio, nel processo suo intuitivo, in quell'apprensione, egli è giunto all'ultimo termine: *essere* lo spirito e *apprendere* quest'ultimo termine sono la stessa cosa. Se non fosse così; se lo spirito non fosse la stessa apprensione del terzo termine, ma fosse prima di questa apprensione, egli non potrebbe apprendere la sua propria creazione. Nell'intuito avviene questo: l'Ente *è*, e l'Io l'*apprende*; *è* l'atto creativo, e l'Io l'*apprende*; *è* lo spirito, e l'Io l'*apprende*: *essere* e *apprendere*, almeno pel terzo termine, sono simultanei assolutamente; se lo spirito apprende lo spirito, in quanto e *nell'atto* che è creato, ciò vuol dire che lo spirito non è nè prima nè dopo questa apprensione, ma coincide il suo essere coll'apprensione stessa dello spirito, cioè del terzo termine. Adunque vi ha questa contradizione: lo spirito come intuito, cioè come spirito (se pure Gioberti non voglia dire che l'intuito è prima dello spirito; e in questo caso l'intuito non sarebbe lo spirito come tale, ma lo spirito in sè, il concetto puro dello spirito), è un processo, una mediazione, e lo spirito non è che l'ultimo termine di questa mediazione; come *processo* da un lato, e come *soltanto risultato* del processo dall'altro, lo spirito è prima di essere. Nel processo ontologico (cioè considerato lo spirito come *cosa* o ente) lo spirito è solo l'ultimo termine; nel processo intuitivo (psicologico, spirituale; cioè considerato lo spirito come *conoscere*) è l'ultimo ter-

mine e insieme tutto il processo: e intanto l' ultimo termine del processo ontologico non *è*, che quando *è* l'ultimo termine del processo psicologico, nè prima nè dopo. Ma nel processo psicologico lo spirito è prima del terzo termine di questo stesso processo. Dunque lo spirito come intuito, cioè come spirito, come realtà e perciò ontologicamente, è prima del terzo termine del processo ontologico. Dunque ontologicamente lo spirito è prima di essere. Ontologicamente, prima del terzo termine che è lo spirito, non vi è che l'Ente e l'atto creativo; ma lo spirito ontologicamente è prima del terzo termine, cioè di sè stesso; dunque ontologicamente prima dello spirito non vi è altro che lo spirito; cioè l'Ente e l'atto creativo non è altro che lo spirito stesso. Così la contradizione si risolve nel concetto dello spirito come *causa sui*, come mediazione di sè con sè stesso, come processo da sè a sè stesso. — In altre parole, se ciò che crea lo spirito è un Altro, lo spirito non può intuire (*sapere*) la propria creazione (genesi); se lo spirito intuisce (sa) la sua propria creazione, ciò che crea lo spirito non può essere un Altro, ma lo spirito stesso. Cioè, il processo ontologico e il processo psicologico non sono identici solo in quanto sono paralleli, non sono più *due*, ma *uno e medesimo* processo. Lo spirito come processo psicologico è principio, mezzo e fine; è sempre presente e immanente a sè stesso. Il processo ontologico è questa stessa immanenza dello spirito a sè medesimo. Così Gioberti affermando che lo spirito intuisce la propria creazione, pone l' Ente creante prima e dopo dello spirito (prima, in quanto l'*Ente* crea lo spirito; dopo, in quanto lo *spirito* intuisce l' Ente creante lo spirito), e lo spirito dopo e prima dell'Ente creante; e trasporta la mediazione e il processo creativo, che dovrebbe essere solo nell'Ente, nello stesso spirito; cioè identifica l'Ente creante collo spirito, e quindi fa lo spirito creatore di sè stesso (1). — Spieghiamo ancora questa posizione.

L' *Ente crea lo spirito*, e *lo spirito crea sè stesso*: tale è la

(1) Ciò che Gioberti dice, *Errori*, vol. I, pag. 358-60, non invalida la deduzione fatta nel testo.

contradizione del giobertismo nella sua prima forma; contradizione insolubile, se Ente e Spirito non sono una stessa cosa. L'Ente o l'essere in generale è ciò che lo Spirito *presuppone* a sè stesso (lo spirito come presupposto di sè stesso). Spirito è sapere, coscienza *di sè*; e il vero spirito è questa coscienza di sè come creatore di sè stesso. Tale assoluta coscienza — assoluta attualità dello spirito — non è qualcosa di puramente immediato e originario, ma è la Scienza stessa.

L'*Ente crea lo Spirito* o *l'intuito* (come Rosmini dice: l'Ente ideale *forma* l'intelletto) è una spiegazione del sapere (della coscienza), la quale non oltrepassa i limiti della coscienza propriamente detta, cioè non è una spiegazione filosofica. Qui chi pone la coscienza è un *altro*, e la posizione è incomprensibile; è un'azione puramente esterna e meccanica. L'*intuito*, al contrario, *che intuisce la propria creazione*, non è più semplice sapere, semplice *coscienza*, ma coscienza della coscienza (scienza della scienza); l'*altro* sparisce come puro altro, e lo spirito non ha a sè dinanzi altro che sè stesso e la sua propria genesi come sapere.

Ciò vuol dire che lo spirito non apprende sè stesso come semplice *risultato*, come *fatto*, come *dato*; ma, in quanto apprende la sua propria creazione (si apprende come generante sè stesso), si conosce come *cosa viva: Organismo* dello spirito. — Similmente non apprende le cose come semplici risultati o fatti, ma come *cose vive*, nell'*atto che sono fatte;* apprende il *fare : Organismo* delle cose. Ma tutto ciò non è possibile che nella scienza; giacchè la coscienza naturale e la riflessione volgare non apprende le cose e lo stesso spirito se non come semplici fatti; non apprende il *fare*.

Lo spirito intuisce l'Ente creante le cose. Quindi questo processo nello spirito: Ente, atto creativo, cose. Le cose sono, quando lo spirito è giunto al terzo termine. Lo spirito è dunque *prima* delle cose? Le cose non vedono la propria creazione, e lo spirito la vede. Che vuol dir ciò? L'atto creativo dello spirito è *sui generis*, e differisce essenzialmente dall'atto creativo delle cose? Il primo atto presuppone lo spirito, in quan-

to ei vede la propria creazione; cioè, presuppone ciò che viene creato. Il che significa che lo spirito non è *creato* , ma è eterno ; cioè creazione di sè stesso. Come tale e come intuito della creazione delle cose, esso è *anteriore* alle cose; le cose lo presuppongono. Infatti lo spirito non può apprendere che sè stesso , ciò che è spirituale e partecipa dello spirito ; non può apprendere ciò che è *assolutamente diverso* dallo spirito, ciò in cui lo spirito non è ; spirito vuol dire generazione e apprensione di sè stesso. Se dunque lo spirito apprende le cose , ciò è segno che nelle cose è lo spirito ; se apprende la creazione delle cose, ciò è segno che questo processo creativo è processo spirituale (ideale) ; l' atto o processo eterno della produzione delle cose è la *ragione* intima delle cose. Per la stessa ragione la creazione dello spirito è il processo col quale egli genera sè stesso. Se lo spirito fosse creato da un altro, la sua creazione non sarebbe un processo spirituale; e così non solo egli non apprenderebbe la propria creazione , ma non apprenderebbe sè stesso.

Lo spirito , in quanto crea sè stesso , crea il proprio intuito della creazione delle cose. Ma se egli è l'Ente stesso che crea l'intuito, è anche l'Ente che crea le cose. Lo spirito è dunque creatore di sè stesso e delle cose. Egli intuisce le cose e la creazione delle cose,in quanto è lui che le crea.Se non le creasse egli stesso, non potrebbe intuirle, perchè nelle cose sarebbe un altro che lo spirito, cioè le cose sarebbero l'*altro* assoluto dello spirito; nè potrebbe intuire la loro creazione , perchè questa creazione non avrebbe niente di spirituale.

Lo spirito crea le cose; e perchè le crea le intuisce. In quanto crea le cose è Altro di sè stesso; e, in quanto Altro di sè stesso, è doppiamente *Altro* , cioè *natura e spirito finito* (spirito opposto alla natura); il quale , come opposto della natura, è sempre qualcosa di naturale. Lo spirito finito presuppone la natura , e l' intuisce in quanto la presuppone ; ma l' intuisce come un *Altro*. Lo spirito crea la natura , e in quanto l' ha creata l'intuisce. Ma siccome lo spirito in quanto crea si pone come Altro di sè stesso e l'Altro è natura e spirito finito, co-

me spirito finito egli intuisce la natura, ma non sa di averla creata; non la conosce come *sua* (carne della sua carne e ossa delle sue ossa).

Ma lo spirito non si ferma (come spirito finito) alla intuizione delle cose. Egli intuisce la *creazione* delle cose (il processo eterno della loro generazione, la loro *essenza viva*); cioè, riconosce *sè stesso* nelle cose; *si sa* come creatore delle cose. E in quanto si sa come creatore delle cose, è veramente spirito.

Adunque — analizzando, dirò così, lo spirito — altro è *creare* semplicemente (porre) le cose; altro *intuire* le cose (averne *coscienza*); altro *intuire la creazione* delle cose. — Lo spirito intuisce le cose, in quanto le ha create (se le ha presupposte); ma in quanto ei non sa di averle create, cioè non è intuito della loro creazione (del processo eterno e ideale della loro generazione), quell' intuito non è *vivo;* cioè le cose non appariscono come *cose vive*, perchè appariscono come un Altro, come qualcosa di estraneo allo spirito. Al contrario in quanto intuisce la creazione delle cose (il loro processo eterno o organismo ideale), lo spirito le intuisce come cose vive, come veri *concetti;* perchè la vita loro consiste appunto in quel processo, nella loro essenza ideale, che è lo spirito che è in esse.

Ma questo intuito *vivo* non è altro che lo spirito come scienza.

L' intuito giobertiano non essendo vivo, perchè come primitivo non è *scienza;* essendo puramente immediato e non presupponendo la mediazione per cui l'Ente è vero Ente, cioè Idea assoluta e, come tale, immediatamente Natura; apprendendo la creazione come mero arbitrio, senza necessità e processo razionale, e però come posizione di meri contingenti, si riduce, come ho già osservato più sopra (1), a semplice intuizione delle cose singolari, alla coscienza sensibile. Come primitivo — e perciò senza mediazione — l'intuito non può essere che singolare, e perciò non può apprendere la creazione;

(1) § I di questo Cap.

perchè noi primitivamente o immediatamente non possiamo sapere che le cose non hanno la loro ragione di essere in sè stesse, nè possiamo conoscere questa ragione. Dunque, o intuito primitivo, e quindi *non intuito di creazione;* o intuito di creazione (ragione eterna delle cose), e quindi non *primitivo*.

Questa contradizione tra l'intuito come *immediato* e l'intuito come *apprensione dell'atto creativo*, è in sostanza quella stessa che è tra l'intuito in quanto apprensione delle cose senza la loro *essenza* e l'intuito in quanto apprensione della creazione come *fatto ideale*, cioè delle cose *vive* e *in moto*. Infatti la essenza delle cose che altro è se non la loro idealità, cioè il *processo* eterno della loro produzione? Se la essenza è inconoscibile, la creazione intuìta da Gioberti non è niente d'ideale; è puro fatto, non fare; cosa morta, non viva; arbitrio, non ragione.

§ III.

Intuito dell'intuito.

Jacobi ha detto: l'uomo trova Dio, perchè non può trovare sè stesso che in Dio. L'intenzione di Gioberti è la stessa di quella di Jacobi: lo spirito intuisce Dio che lo crea; cioè intuisce la sua propria creazione per opera di Dio, intuisce o trova sè stesso in Dio creatore. Cioè, trova Dio creatore, in quanto solo in Dio creatore può trovare sè stesso.

Io ho fatto vedere ora la conseguenza di questo principio. L'intuito intuisce l'Ente che crea l'intuito, cioè che crea quello che intuisce l'Ente creante l'intuito ec. ec. (Serie infinita, la cui risoluzione è solo lo spirito). — Questo è idealismo, come quello di Fichte: l'Io non sente e intuisce cose, ma solo il suo sentire e il suo intuire; non sa altro che il suo stesso sapere. Così il Primo e il più certo è la pura attività: il puro sapere è il puro intuire: Io = Io.

Che cosa vuol dire *intuito dell'intuito*, o il puro intuito?

Hegel, esponendo il sistema di Fichte, dice (1): « Nella coscienza ordinaria l'Io si presenta come opposto a un oggetto. La filosofia deve spiegare questa opposizione. Spiegarla vuol dire mostrare che essa dipende da altro, e quindi è semplice fenomeno. La spiegazione è perfetta, se si fa vedere che la coscienza empirica si fonda tutta nella pura e non ne dipende soltanto; cioè, che la identità delle due coscienze non è solo parziale, ma totale, L'identità è solo parziale, se nella coscienza empirica ci resta un qualche lato, il quale, non che essere determinato dalla pura, non ne dipenda punto. In tal caso — giacchè solo la coscienza pura e la empirica si presentano come termini della estrema opposizione — la stessa coscienza pura sarebbe determinata dall' empirica, in quanto indipendente, e perciò ne dipenderebbe. Si determinerebbero, dunque, reciprocamente; e questa determinazione reciproca non escluderebbe, ma presupporrebbe, la opposizione assoluta dei due termini, e quindi la impossibilità di risolverla in una assoluta identità. — Il filosofo si leva a questa pura autocoscienza coll'astrarre nel suo pensiero da ogni elemento eterogeneo che non sia l'Io, e considerando solo il rapporto del soggetto e dell'oggetto. Soggetto e oggetto sono opposti nella intuizione empirica. Il filosofo afferra l'attività dell'intuizione, intuisce l'intuizione, e perciò la comprende come una identità. Questo intuito dell'intuito è da un lato riflessione filosofica, e opposto alla riflessione comune, come pure alla coscienza empirica che non si eleva sopra sè stessa e le sue opposizioni; e dall'altro lato questo stesso intuito trascendentale è l'oggetto della riflessione filosofica, l'assoluto, l' identità originaria. Il filosofo si è levato su nel cielo libero dell'assoluto. Oramai il suo compito è di risolvere l'apparente opposizione della coscienza trascendentale e dell'empirica. In generale ciò si fa deducendo questa da quella. Questa deduzione, di necessità, non può consistere nel passare a qualcosa di eterogeneo. La filosofia trascendentale vuol costruire la coscienza empirica non da un prin-

(1) *Philosoph. Abhand.* pag. 200 seg.

cipio che si trovi fuori di essa, ma da un principio immanente; costruirla come una emanazione viva o una propria e pura produzione del principio. Come la coscienza pura non è quanto all'essenza qualcosa di diverso dall'empirica, così non si può dare in questa niente che non sia derivato o costruito da quella(autocoscienza pura).La forma di entrambe è diversa; perchè quello che nella coscienza empirica apparisce come oggetto e opposto al soggetto, nell'intuito di questo intuito empirico è posto come identico ; e perciò la coscienza empirica viene integrata da ciò che costituisce la sua essenza, senza che essa ne sappia nulla. »

In sostanza il problema di Gioberti è quello stesso di Fichte, quello stesso che dopo Kant apparisce come il principale problema della filosofia: cioè spiegare la coscienza (opposizione di soggetto e oggetto) e la conoscenza. Ma la sua teorica dell'intuito ha una forma così dommatica e rappresentativa, che non è una soluzione. La coscienza empirica come tale non è che la superficie della coscienza. Essa è il *risultato* di un processo; ed è coscienza empirica, in quanto questo risultato è preso per sè e considerato senza il processo da cui deriva. Spiegare la coscienza, è esporre e comprendere questo processo. Dico processo, perchè la coscienza empirica non deve essere qualcosa di aggiunto al suo intimo principio, nè il principio qualcosa che si trovi fuori di essa; ma essa deve essere il principio che manifesta e produce sè stesso. Questo processo è per Kant l'unità sintetica originaria ; per Fichte l' autocoscienza. Negare che *sotto* la coscienza ci sia qualcosa, che è il suo stesso principio , è considerare il finito (la coscienza empirica = opposizione di soggetto e oggetto) come l'assoluto; è empirismo, o come direbbe Gioberti, psicologismo. E se egli intendesse questo per psicologismo, avrebbe ragione. Ma in generale egli confonde il processo, di cui la coscienza è il risultato, colla notizia di questo processo; e perciò rappresenta il principio attivo della coscienza nella forma di un'altra coscienza, cioè di un oggetto che è *veduto* da una parte, e di un soggetto che *vede* dall' altra: sebbene poi, fatta considera-

zione del contenuto dell'intuito, l'opposto è posto come identico, in quanto l'intuito è intuito della propria creazione, cioè intuito dell'intuito. Ma questo carattere toglie all'intuito l'*originalità*, e di originario non ci rimane che il processo e non già la notizia di questo processo. Gioberti considerando come originario l'intuito, (il che è impossibile, se l'intuito ha quel contenuto che egli dice), non fa che opporre a ciò che egli chiama psicologismo (empirismo) un altro psicologismo. Il quale poi, a dir vero, è lo stesso; giacchè l'intuito giobertiano in quanto notizia si riduce, come abbiamo visto, alla stessa coscienza sensibile. Talmente, che Gioberti spiega la coscienza empirica colla stessa coscienza empirica; è psicologista colla pretensione di non esser tale. La sua soluzione è questa; « Dio crea lo spirito intuente e tutte le cose, e lo spirito vede Dio come creante. Così egli è sapere, ed è certo che Dio è, che ci è lui stesso e che ci sono le cose. » Se avesse detto: lo spirito è coscienza, perchè Dio lo crea così, il principio sarebbe stato, vuoi o non vuoi, troppo esterno alla coscienza. Aggiungendo: lo spirito vede l'Ente creante, egli cerca di fare interno il principio. Così il principio della coscienza non è il semplice processo ontologico della creazione, ma questo insieme al suo corrispettivo, che è il processo psicologico intuitivo. Il quale però, se l'intuito è esso stesso una produzione dell'Ente, non è che lo stesso processo ontologico. Quindi la spiegazione si riduce a questa: ci è la coscienza, perchè Dio ce la crea: tanto più, che quella notizia originaria del processo è impossibile. Dunque il principio della coscienza è il *processo creativo*. Ma questo processo, oltre che in Gioberti è esposto in forma non di *concetto* ma di semplice *rappresentazione*, apparisce sempre come un' attività esterna allo spirito. Bisogna al contrario che il processo creativo (il principio) sia mostrato come natura o concetto dello spirito, come attivo e immanente in esso, come la sua stessa attività. Solo così non sarà una sterile parola ciò che vi ha di vero nella dottrina di Gioberti, cioè l'intuito dell' intuito. Kant il primo pose il problema in tal modo, e cercò di determinare e

comprendere lo spirito, esponendone il concetto come attività dello spirito stesso. Quello che in Gioberti qui e in tutta la filosofia dommatica prima di Kant è fuori dello spirito , in Kant già si mostra come intimità dello spirito. Il *fatto ideale*, cioè la forma essenziale ed universale dell' esperienza (unità sintetica *a priori*), diventa in Kant la imaginazione trascendentale e produttiva. L'imaginazione trascendentale è la *produzione divina* di Gioberti: cioè determinazione originaria del tempo mediante le categorie , o della forma de' sensibili, del sensibile universale,mediante l' intelligibile. Determinazione *a priori* è *creazione*; il tempo è *fatto* come tale in generale, e la categoria è l'*Idea pura*. Ma in Kant ci è il difetto, che nella coscienza empirica rimane un lato che non è determinato dalla coscienza pura, ma è indipendente da essa : la materia dell'esperienza. In Gioberti, posto il processo creativo, tutta la coscienza empirica dovrebbe derivare o essere determinata dalla pura (dall' intuito). Ma qui non abbiamo nè determinazione nè produzione, perchè il processo creativo è una rappresentazione, non un concetto. « La notizia del *fatto ideale* è *accompagnata* dai sensibili. » *Accompagnata* non spiega nulla. Il fatto ideale non è senza i sensibili; come questi derivano da quello ?

In generale non si spiega nulla, se non si fa vedere 1. *come* l'Ente è Ente *concreto*, essenza attiva, e quindi creante (la natura): 2. come questa creazione o posizione è l'Altro dell'Ente (dell'Idea): 3. cos'è l'Idea come Altro, e come in quanto Altro non è senza i sensibili. Nè con ciò è ancora spiegata la coscienza. Bisogna ancora seguire l'Idea nella natura, e far vedere come da puro Altro (puro *particolare*) diventa vero Individuo : cioè anima, Io, spirito. Ora Gioberti non ha esposto scientificamente nè la *realtà* dell' Ente (1) , nè la *posizione* dell' esistente (2).

(1) Lib. II, Sez. 1.
(2) Lib. II, Sez. 2.

SEZIONE TERZA.

L'INTUITO SPECULATIVO O IL PENSIERO PURO (IL NOO).

La costruzione della formola, che Gioberti pone come principio della sua filosofia, non poteva esser fatta nè mediante l'esperienza nè per mezzo del semplice sillogismo, ma solo mediante il pensiero puro, cioè lo sviluppo dialettico dell' Idea. Quella costruzione non poteva essere che questo stesso sviluppo. Manca a Gioberti il vero concetto del pensiero puro come unico *organo* della scienza in quanto scienza; questo è il suo vizio principale. Egli rigetta come inefficaci i due processi che ordinariamente adopera la riflessione, cioè l'induttivo e il deduttivo; ma non sa vedere che vi ha un terzo processo, il quale non è semplicemente un opposto de' due primi e non li esclude, ma li comprende ambedue ed è la loro verità: e perciò raccomanda e dice di usare un altro metodo che non è processo e quindi nè anche metodo, cioè l'intuito; quando in realtà, giovandogli poco l'intuito per determinare il contenuto dell'Idea, egli si serve ora dell'uno, ora dell'altro processo così come vengono usati dalla riflessione non filosofica, e non si accorge che il vero intuito speculativo è il pensiero puro. Da ciò nascono i seguenti difetti, cioè da una parte: la confusione del *pensare* e del *conoscere* (del sensibile e del conoscibile, dell'Idea e del semplice oggetto della coscienza); e quindi il primo pensabile come identico al primo conoscibile, e la distinzione del *pensare* diretto e del pensare riflesso. E dall' altra parte:

l' Idea e le determinazioni dell' Idea (l' Ente, il pensabile e le sue determinazioni) apprese o poste *immediatamente*, cioè senza sviluppo dialettico. Quindi non *libertà* nè vera *necessità* del pensiero, ma una falsa necessità e simile a quella del senso. Quindi le idee o le determinazioni dell'Idea non come *concetti,* ma come *rappresentazioni.*

A tutto ciò si può aggiungere il falso concetto della relazione del pensiero puro verso l'esperienza; e la presenza dell'Idea nello spirito come qualcosa di materiale e non già di spirituale.

Prima di passare all'esame del *contenuto* della formola, giova riepilogare e considerare insieme tutti questi caratteri, perchè da tutta questa critica risulti non solo la vera natura del dommatismo giobertiano, ma anche il vero concetto del pensiero puro come considerazione speculativa dell'Idea.

CAPITOLO PRIMO.

Epilogo. Confusione del (primo) pensabile e del (primo) conoscibile.

« Quando si domanda: che cos'è l'Ente? noi non possiamo, dice Schelling, lasciar fare all' arbitrio, e decidere così quale delle possibili determinazioni dell'Ente vogliamo porre *prima* e quale *dopo*. Per sapere ciò che l'Ente è, dobbiamo adoperarci a *pensarlo*. Al che, veramente, non possiamo essere forzati, come siamo costretti a rappresentarci ciò che s'impone a'nostri sensi » (1).

Il pensiero dell'Ente e delle sue determinazioni è il pensiero puro. Schelling vuol dire colle parole citate due cose: 1. che il pensiero puro è assolutamente *necessario*, e non arbitrario; 2. che sebbene necessario, non è qualcosa di naturale e immediato, ma essenzialmente *riflessione*, e perciò assolutamente *libero*.

(1) *Introduz. alla fil. d. Mitolog.* pag. 302.

Come riflessione il pensiero puro è essenzialmente *astrazione*, e come assolutamente libero è assoluta astrazione. La filosofia moderna ha in generale questo carattere. Essa comincia col dubitare di tutto (*De omnibus dubitandum*) ; e perciò il suo principio è di negare la immediatezza della fede e dell'autorità, cioè di non ammettere altra fede e autorità se non quella che deriva come pensiero dallo spirito. Il medio evo , oltre la rivelazione, ammetteva in filosofia tre specie di autorità: la esperienza in generale, i principii dell'intendimento e il sillogismo. Cartesio volle far *tavola rasa* di tutti questi presupposti, e non lasciò altro di certo che il pensiero che pensa il suo proprio essere. Ma Cartesio ricadde nell' errore che erasi proposto di schivare , perchè presuppose senz' altro il contenuto della verità, anzi la verità stessa (Dio). Kant ripiglia il problema di Cartesio , e vuole che niente valga come vero e certo, che non sia stato prima esaminato e sottoposto a critica; la sua critica ha per oggetto la stessa ragione; egli esamina tutto : l' esperienza, i principii dell' intelletto e il sillogismo (1). Dopo lui i filosofi seguirono la stessa via ; ma tutti più o meno e lo stesso Kant presupposero qualche cosa , ammettendo immediatamente il contenuto della conoscenza. Kant p. e. afferma la soggettività delle categorie , senza esaminare se esse considerate in sè stesse, cioè nel loro contenuto, o come determinazioni del pensiero , siano vere. Ammettere immediatamente ciò che in sè stesso non è immediato, tale è lo errore o per dir meglio la contradizione di questa critica. E questa contradizione toccò l'estremo in Schelling, il quale ammise immediatamente ciò che nel suo contenuto è assolutamente mediato o l'assoluta mediazione: cioè lo stesso assoluto. In altri termini Schelling presuppose il contenuto assoluto della conoscenza, e così bandì dalla filosofia l' assoluta certezza. Ora l'assoluta certezza non è altro che riprodurre (produrre) nel pensiero e mediante il pensiero quella stessa mediazione, per cui il contenuto è assoluto , cioè mediazione o

(1) Cfr. Schelling, Op. cit. pag. 258 e segg..

relazione assoluta verso sè stesso; ed è certezza assoluta, perchè l'attività di questa mediazione è identica all'attività stessa del pensiero, che la riproduce. Vi ha certezza, perchè vi ha *identità;* il pensiero pensando quella mediazione pensa sè stesso; giacchè il pensiero è pensiero e intanto differisce dall' essere ed è più dell'essere, in quanto è mediazione assoluta. Adunque non ci era altra via che di cominciare da ciò che è assolutamente immediato, giacchè ogni mediato, preso come cominciamento, è un presupposto; e siccome tutto ciò che *è*, Dio, il mondo, l'uomo, il pensiero stesso, l'esperienza, i principii, il sillogismo è un *mediato* e niente vi ha che non sia tale, bisognava cominciare da un punto il quale non potesse essere superato dall'astrazione e così fosse il risultato dell'astrazione assoluta o, come dice Hegel, lo stesso che il Nulla (nel pensiero). Dubitare di tutto o non presupporre nulla, è cominciare dal Nulla. Hegel solo ebbe potenza di far questo, e di porre in atto così l'intenzione di Cartesio. Solo a questo modo lo spirito poteva render testimonianza a sè stesso della verità e della sua libertà (1).

Questo punto (l'*essere* semplicemente), che in quanto assoluto Astratto (e quindi assoluta astrazione) è lo stesso che il Nulla (non essere), è il primo Pensabile. Se io voglio *pensar* l'Ente, non posso cominciare che così, perchè ogni mio pensiero dell'Ente, ogni sua determinazione, presuppone questo pensiero; il quale è una determinazione dell' Ente, solo in quanto è l'Indeterminato. Cominciando così e procedendo dialetticamente nel pensiero dell' Ente, io penso l' Ente *necessariamente* e *liberamente*, e non potrei pensarlo così se non avessi fatto quell' astrazione da ogni cosa, da ogni contenuto della conoscenza. Adunque la condizione assoluta della necessità e della libertà del pensiero dell' Ente è appunto quest' *astrazione;* senza di essa io non *penso* l' Ente, ma solo me lo *rappresento*. Ma il contenuto della conoscenza, dal quale io fo astrazione, è ciò che costituisce la conoscenza stessa; senza

(1) Cfr. Hinrichs. *La vita nella natura*, pag. 270 seg.

contenuto non vi ha conoscenza di nulla. Adunque quest'astrazione è astrazione da ogni conoscere, perchè sia possibile il vero conoscere: cioè quello in cui il contenuto non è dato immediatamente e quindi presupposto, ma è risultato dello stesso movimento del pensiero. Come astrazione da ogni conoscere, il pensiero dell'Ente è distinto essenzialmente dal conoscere; il pensiero comincia dall'assolutamente astratto, il conoscere non può cominciare che da un contenuto determinato, cioè da un concreto; quello dall'immediato, cioè dall'essere che è lo stesso che il nulla; questo dal mediato, cioè da un qualcosa. E però il primo Pensabile non può essere oggetto del primo conoscere, e in generale il pensabile come tale non si può *conoscere*, ma solo *pensare*. Io posso *risolvermi* a *pensar* l'ente, ma non posso risolvermi a *conoscere* quello che mi si presenta nella coscienza. Se io confondo il pensabile col conoscibile, non posso apprendere l'Ente e le sue determinazioni che come qualcosa di dato, senza necessità e sviluppo razionale.

Gioberti togliendo questa confusione da Rosmini aggravò l'errore. Rosmini almeno avrebbe avuto ragione, se avesse preso l'Ente soltanto come primo pensabile, perchè il suo Ente è il puro essere. Ma l'Ente giobertiano, che è l'Ente concreto e lo stesso Dio creatore, come tale non può essere nè il primo conoscibile, nè il primo pensabile, cioè il Primo nel puro pensiero. L'Ente in quanto concreto ha momenti o determinazioni; e Gioberti in luogo del processo per cui si ha l'Ente come vero Ente (cioè con tutti i suoi momenti) mette un intuito unico immediato. Già il suo intuito non è solo intuito dell'Ente, ma anche della creazione e perciò dell'esistente. Ma anche come semplice intuito dell'Ente è un immediato, che presuppone una mediazione; l'Ente non può essere appreso come l'Ente, che in quanto sono appresi tutti i suoi momenti e in quello stesso ordine o processo che hanno in sè stessi. L'Ente ha momenti non solo rispetto a noi che *riflettiamo*, ma in sè; si può dire che in quanto ha momenti, esso è riflessione in sè stesso (mediazione o relazione verso sè stesso). Apprendere l'Ente come l'Ente è dunque apprenderlo come tale riflessio-

ne, cioè come è ; qui il movimento del pensiero è identico al movimento della cosa; il pensiero al pensato, e il primo pensiero al primo pensabile. E il pensiero è vero pensiero o Noo, in quanto ci è tale identità. Si chiami pure *intuito*, se si vuole , ma in quanto pensiero e pensato si *toccano* e si *compenetrano* e tra loro non ci è niente di mezzo, e non già in quanto l' Ente si presenti immediatamente come l' Ente. Il pensiero puro o il Noo è ragione e verità ; e non è tale che in quanto è identità del pensiero e del pensato. Ora nell'intuito giobertiano manca tale identità, perchè l'Ente (il pensato) non è appreso come è in sè stesso (nella sua verità). Non è appreso nella sua verità, perchè l' Ente ha momenti o è riflessione , e l'intuito l' apprende immediatamente , cioè senza momenti e come non riflessione; la riflessione ci è nell'Ente, ma non nel pensiero che l' intuisce ; il pensiero dunque non è identico al pensato. E perciò l' intuito giobertiano non è Noo. Il Noo non esclude la riflessione ; anzi appunto perchè è essenzialmente riflessione , come pensiero dell' Ente esige un primo pensabile , il quale non può essere l' Ente stesso come Ente (concreto).

Si può dire: « tutto ciò sarà vero nel pensiero come scienza , ma non può negarsi che vi abbia un pensiero intuitivo originario , il quale afferra l' Ente , sia in quanto puro essere (come vuole Rosmini), sia in quanto Ente concreto (come vuole Gioberti), *immediatamente*. E perciò quel carattere del pensiero dell'Ente sarebbe vero nell'ordine riflessivo, ma non nell'intuitivo; e perciò bisogna sempre distinguere questi due ordini (1) ». Chi discorre così , non si avvede , che appunto perchè la riflessione non è estrinseca all'Ente, ma l'Ente è in sè stesso riflessione—, appunto perciò io non posso intuirlo senza riflettere , cioè senza quello che ho chiamato pensiero puro. Ora lo spirito come conoscere non comincia col pensiero puro, cioè colla riflessione astratta che io ho descritta più sopra. Lo stesso può valere contro Rosmini, giacchè l'intuito del

(1) Cfr. più sopra Lib. II, Sez. 2. cap. 3. § I.

suo Ente non è possibile se l'Ente non è appreso nella sua purezza , cioè come primo pensabile o, come dice Schelling, come puro soggetto dell' essere (1). Ora ciò non avviene nella prima cognizione. Laonde non vi ha una doppia notizia dell'Ente (sia Ente concreto, sia puro essere) , l' una intuitiva e l'altra riflessiva; essa non è che una, cioè intuito che è riflessione. Infatti quella che Rosmini e Gioberti chiamano notizia intuitiva, come opposta e anteriore alla riflessiva , non è notizia dell'Ente come Ente (dell'Idea pura), ma dell'Ente come determinato sensibilmente, dell'essere sensibile, dell'individuo sensibile. E in verità come possono essi provare che io sin dal primo *conoscere* intuisca l'Ente come l'Ente , cioè senz' altro, solo l' Ente, puramente l' Ente ? giacchè ciò significa intuire l'Ente o avere l'idea dell' Ente. Ora Gioberti dice da un lato che l'*intuito del fatto ideale* (e quindi dell' Ente, che egli vede, in quanto produce il fatto ideale) è *accompagnato da' sensibili;* e Rosmini dall' altro ci assicura che noi *siamo conscii ad un tempo dell'Ente e della sensazione* (2). Ora che significa questa apprensione simultanea dell' intelligibile e del sensibile ? Potremmo noi originariamente apprendere solo il primo senza il secondo ? Se non possiamo, è segno che noi non abbiamo originariamente l'intuito del puro intelligibile (dell'Ente) (3). Il ragionamento di Rosmini si può esprimere in questi termini: « Io ho originariamente nella coscienza un *composto,* la percezione intellettiva. Questo composto contiene due elementi , la sensazione e un altro che non è sensazione. Ora il composto non è possibile se non sono *prima* le parti , e la seconda parte non può derivare dal senso ; dunque è *innata* , e innata come idea, come intuito, come notizia. È innata, perchè non viene dal senso; la sensazione è primitiva, ma non innata. Ora si ponga mente: l'idea dell' Ente, che io ho scomponendo la percezione intellettiva non è la stessa di quella che

(1) Op. cit. pag.. 288.
(2) V. più sopra l. c.
(3) V. più sotto, cap. 4 di questa Sezione.

io ho prima di questa percezione; la prima è riflessa, e la seconda diretta. » O in altre parole: « Il *tutto* (la percezione) presuppone le *parti*; dunque io non posso avere il tutto, senza aver prima le parti; e perciò la parte *Ente* è prima del tutto *percezione* ». Ma *com'* è? « Come parte, cioè come idea, intuito o notizia; il tutto è notizia, e le parti (cioè almeno una, l'intellettiva) non possono essere che notizia; se nessuna fosse notizia, il tutto non sarebbe notizia. Ma è notizia, come può essere prima del tutto, e non già dopo scomposto il tutto; cioè è diretta, non riflessa ». Rosmini non vede che l' innato qui non può essere che il potenziale, e che tutto ciò che è atto (e tale è l' intuito) è qualcosa che *nasce*. Oltre a ciò egli si rappresenta la cognizione come un composto meccanico. Nel meccanismo il tutto presuppone le parti come parti, per sè; e il suo Ente, in quanto intuìto, non è che parte *per sè*, cioè elemento meccanico della prima cognizione naturale. Non giova la distinzione di diretta e riflessa; il meccanismo rimane sempre. Si eviterebbe solo se si ammettesse che non ci sia già un *composto*, ma il così detto composto sia soltanto l'esistenza originaria (immediata) di ciò che si vuol fare esistere già per sè come una *parte* accanto a un'altra parte.

CAPITOLO SECONDO.

FALSO CONCETTO DEL PENSIERO SPECULATIVO.

§ 1.

Epilogo: Mancanza di dialettica.

Un altro difetto di Gioberti è, come abbiamo visto già più volte, l'elevarsi a un tratto (come Schelling) al pensiero puro o al Noo.

Il Noo non è semplice deduzione, nè semplice induzione; non è andare da una cosa o oggetto a un altro che è fuori del primo. Esso non ha bisogno di cercare e di andare al suo pro-

prio oggetto, perchè l'ha già e possiede ed è uno con quello; l'oggetto è già presente al Noo, sempre presente; e il Noo non consiste che in questa *presenza*, in questa vera *immediatezza*, o identità del pensiero e del suo oggetto. Il cielo del Noo è il cielo della verità; è la verità contemplata faccia a faccia, senza velo e figura; ogni mezzo è sparito, e l'oggetto del pensiero non è più un'imagine o ombra del vero, ma lo stesso vero, quello che è l'Ente (l'ὄντως ὄν). E nondimeno il Noo non esclude il processo, e questa immediatezza non è quella del senso. Il sapere (e il primo sapere è il sapere sensibile) non è immediatamente sapere assoluto o Noo; perchè sia tale, è necessario che sia superata la fenomenalità della coscienza, la quale consiste nella opposizione di soggetto e oggetto (1). Il Noo dunque presuppone un processo. Ma giunto a questo cielo il pensiero non ha nè a restare immobile, nè a cercare altro luogo o altro cielo, che non ci è; non ha a far altro che *muoversi* in quello a cui è salito. Il Noo dunque è in sè stesso anche processo. È tale, perchè l'Idea o l'Ente è processo anch'esso, e il Noo apprende il suo oggetto com'è; se non l'apprendesse come processo, non sarebbe identico al suo oggetto (2); di maniera che si può dire che non solo, essendo processo, non cessa di essere Noo, ma che se non fosse processo non sarebbe vero Noo. Questo processo del Noo in sè stesso è lo sviluppo dialettico dell'Idea, cioè la vera scienza o il Sistema. Esso non è mera deduzione, perchè non si procede da un oggetto a un altro, ma è l'Idea che ritorna a sè stessa; non è mera induzione, o movimento dal concreto all'astratto, perchè è lo sviluppo dell'Idea per sè stessa o la propria formazione del vero Concreto.

In Gioberti manca il vero Noo, non solo perchè manca l'elevazione dialettica della coscienza alla scienza (cioè il primo processo); ma anche perchè egli pone come immediato l'Ente concreto, e quindi manca il secondo processo. Il vero Noo è

(1) V. sopra *passim* e specialmente Lib. I, Sez. 1, cap. 3. e Lib. II, Sez. 2.

(2) V. più sopra cap. 1 di questa Sez.

il Noo *attuato* come Noo, come atto assoluto, come Scienza; non è solo il cielo vuoto dell'assoluto sapere (cioè il semplice risultato della dialettica della coscienza); non il pensiero puro come primo pensiero (puro essere); non il semplice risultato del processo del Noo in sè stesso senza il processo (l'Ente come l' Ente senza la mediazione); ma è il risultato come generazione di sè stesso (autogenesi). Questa autogenesi è la Scienza.

§ II.

Falso concetto della libertà e necessità del pensiero.

Gioberti ha ricevuto da Rosmini un altro errore, e l'ha accresciuto. Rosmini dice: l'Ente è l'oggetto dell'intelletto, non è l'intelletto nè è nell'intelletto; l'intelletto *patisce* l'Ente, e l'Ente è più che l'intelletto. — Ma se non è nell'intelletto, è *fuori* di esso? Dov' è? — Rosmini non risponde in modo soddisfacente; non dice che è fuori, non dice che è dentro: se fosse fuori, l'intellezione sarebbe impossibile; se fosse dentro, l'Ente sarebbe lo stesso intelletto; l'Ente è veramente solo nell'intelletto divino. — Gioberti taglia il nodo e dice riciso: l' Ente è fuori dell'intelletto, è oggetto assolutamente estrinseco; l'Ente è all' intelletto (intuito) quello che un oggetto sensibile e fuori di me, è al senso, alla vista, all'orecchio; l'Ente parla e l'intelletto l'ascolta; l'occhio è spettatore dell'oggetto sensibile, e l' intuito è puro spettatore dell' Ente, uditore del giudizio profferito dall' Ente; in ciò l' intuito non ci entra per nulla; vede, ecco tutto. — E pure, ho già notato che, posto il contenuto dell' intuito, o per dir meglio, posto il principio della creazione come triplice attività dell'Ente (che l'intuito di certo non può apprendere immediatamente), la conseguenza è la intimità assoluta, non l'esteriorità dell'Ente. Così si spiega la contradizione, che Gioberti ora ci rappresenta l'Ente come estrinseco, ora come intimo allo spirito.

Rosmini ha ricevuto il suo errore da altri, i quali hanno

confuso la *necessità* del pensiero che pensa l'Ente colla necessità del senso. La prima è *interna*, intima al pensiero; è la sua stessa natura (quindi *libertà*): la seconda è *esterna*, pura necessità o *coazione* (e quindi *accidentalità*). Infatti che significa necessità del pensiero, cioè questo: *se* io penso, non posso non pensar l'Ente; *se* penso l' Ente, non posso pensarlo che così e così, e non altrimenti; tolto l' Ente, è tolto il pensiero? Significa quello stesso che la necessità del senso? Nel senso io ho a me dinanzi l'oggetto, *questo* o *quello*, così o così; tale che può essere questo e può essere quello, e altro. La necessità dunque qui consiste in ciò: *se* l'oggetto mi è davanti, io non posso non vederlo; se è *così*, io non posso non vederlo *così*, come è; l'oggetto è fuori di me, e io lo vedo perchè ci è, e non già ci è perchè io lo vedo; l'essere esso dinanzi a me non dipende da me, nè dipende da me l'essere esso così o così. L'oggetto mi s'*impone*; io sono costretto. E nondimeno esso può non essere dinanzi a me; può essere così o altrimenti; *se* ci è, lo vedo di necessità; *se* è così, lo vedo di necessità così; ma non è necessità che ci sia, che mi sia dinanzi; nè che sia così, nè che io lo veda così. Questa *necessità* è dunque l'accidentalità stessa, la pura presenza dell' accidentale; io sono costretto da ciò che non è *me stesso*, da ciò che è fuori di me, da ciò che potrebbe non essere. — Si può dire: « tutto ciò è vero; l'oggetto ci s'impone, e intanto è accidentale così nell'essere come ne' modi dell'essere; ma ciò che non è accidentale, ciò che è veramente necessario, è che *se* io vedo, *devo* vedere *qualcosa;* un oggetto, se io vedo (sento, so, ho coscienza), ci deve essere sempre, non importa quale. Questa necessità non è dunque accidentalità. E ciò è manifesto anche dalla stessa forma in cui essa viene espressa ne' due casi: *se* io penso, non posso non pensar l'Ente, e: *se* l'oggetto mi è davanti, io non posso non vederlo ». — Senza dubbio questa non è necessità esterna, ma interna. Ma quando dico: se io vedo, devo vedere qualcosa, io non esprimo più il caso particolare, ma la natura stessa e la forma generale della coscienza. Come dico: io non posso pensare, senza pensar l' Ente, così dico: io non posso

sentire o percepire, senza percepire *qualcosa*. Ma la differenza è, che l'Ente è sempre lo stesso, e il qualcosa è sempre diverso e non è necessario che sia questo o quello. Nel poter essere questo o quello consiste l'accidentalità del senso; nel non poter essere che quello che è, consiste la necessità del pensiero. La stessa condizionalità che è espressa nella forma delle due proposizioni, è di diversa natura; nella prima vuol dire che io *penso* l'Ente, perchè *mi risolvo* a pensarlo; nella seconda l'avere a me dinanzi un *qualche* oggetto è un accidente che non dipende dal mio arbitrio. La forma generale della coscienza (se io sento, so, ec., devo sentire e sapere qualcosa) corrisponde alla forma del pensiero: se io penso, devo pensar l'Ente. Quindi è, come questa, necessità interna, e si fonda in questa. Il qualcosa presuppone l'essere; e come è vero che se io penso devo pensar l'Ente, è vero egualmente che se io sento, so, conosco, io devo sentire qualcosa. Ma ciò non vuol dire che il sentire questo o quel qualcosa sia egualmente necessario come il pensar l'Ente; nè, come vuole Rosmini, che per avere quella percezione (intellettiva) io deva pensare prima l' Ente come puro Ente. Io non potrei non pensare l'Ente come puro Ente, solo quando io volessi pensare il qualcosa come puro qualcosa, perchè logicamente questo presuppone quello. Ma altro è pensare il qualcosa (il puro qualcosa), altro è percepire un qualcosa.

Questa necessità del pensiero di pensare — se *pensa* — l'Ente, sia puro (quindi pensiero puro), sia accidentato (quindi coscienza, sapere o cognizione naturale), non si deve intendere come pura *attività* da parte dell' Ente, e pura *passività* da parte del pensiero, come è il caso dell'oggetto determinato del senso in quanto determinato, cioè in quanto oggetto sensibile; non si deve intendere come una mera *presenza* (il semplice *esser davanti*), di modo che l' Ente potrebbe non esser dinanzi allo spirito, ma in quanto è dinanzi, non può non esser dinanzi; non è *accidente* che s'impone, e perciò non è *forza* patita dal pensiero, come se il pensiero sapesse che l' Ente potrebbe non essergli dinanzi, e intanto l'Ente *si ostini* a stargli

dinanzi: come p. e. io non voglio sentire una musica che suona per la via, e la musica continua a rompermi i timpani dell'orecchio; non è una pura presenza materiale. Che è dunque? È l' essenza stessa del pensiero , e perciò — sebbene necessità — libertà del pensiero; è libertà, perchè è necessità interna. È accordo e armonia del pensiero con sè stesso. Se il pensiero non fosse in sè l' Ente, non potrebbe pensarlo colla necessità con cui lo pensa, ma l' avrebbe dinanzi come io ho dinanzi agli occhi una casa, un prato, ec.; l'avrebbe dinanzi con quella stessa necessità (esterna) con cui io patisco la musica che suona per la via. — Gioberti riduce la *presenza* dell'Ente a pura presenza materiale , e la necessità di pensar l'Ente a pura necessità esterna ; come il sole materiale sta dinanzi all'occhio materiale, così il sole intellettuale sta innanzi all' occhio intellettuale. Ma il sole materiale io posso non mirarlo; posso non vedere il sole intellettuale ? Il materiale mi *forza*, l'intellettuale no. Donde questa differenza ? Se l'Idea fa lo spirito o l'intelletto, non è meno vero che l' intelletto fa l' Idea , nel senso cioè che l'Idea è fatta per l' intelletto , cioè per essere pensata, ed è vera Idea in quanto è pensata (pensa sè stessa). L'intelletto è in sè l'Idea. Rosmini chiama almeno l'Ente *forma* dell'intelletto. Forma esprime necessità interna, e quindi libertà dell'intelletto. Ma la forma può essere *fuori* di quello di cui è forma ? Rosmini dice di sì. È questa la stessa quistione di Tredelenburg contro Hegel (1) : l' uomo (in quanto pensiero, o l'Io) pensa l'universale, ma non è l'universale. Ma come spiegare poi che il pensiero dell' Ente non è semplice *pictura in tabula*, ma Io, cioè *mio* pensiero ? Qui sta il punto. Coll'ipotesi della pura presenza, e della forma, *in sè* estrinseca al formato, e solo *accidentalmente nel* formato, non si spiega l'Io, il pensiero come *mio* pensiero. Perchè l' Io sia possibile, è necessario che la forma non sia accidentalmente nel formato , ma sia la essenza stessa del formato. Ammesso che sia accidentalmente nella mente, si ricade nell' errore di Gio-

(1) *Ricerche logiche*, vol. II pag. 122 1.ª Ediz.

berti, cioè nella pura presenza materiale, nel puro patire dello spirito, nell'essere lo spirito puro spettatore e uditore. Non si avvedono poi che fanno un effetto contrario a quello che vogliono. Affermando che l'Ente, l'Idea, sia, in sè, fuori dello spirito, vogliono affermare la limitatezza dello spirito: spirito finito, dicono, limitato, contingente; l'Ente, l'Idea, è veramente solo nell'intelletto di Dio. Ma se l'Idea non è che *accidentalmente* nello spirito, lo spirito è solo *per forza* (per necessità esterna) dipendente dall' Idea (chi dice accidente, dice forza), ma in sè non ne dipende affatto; in sè è illimitato, è un assoluto, opposto a un altro assoluto. Questa dottrina rompe dunque ogni vincolo razionale tra lo spirito e l'Idea e vi sostituisce un nesso arbitrario e accidentale: un non nesso.

Io non sono *costretto* a pensar l'Ente; pensarlo è l'atto libero del pensiero, è pensiero puro; è come una risoluzione (deliberazione) del pensiero, che astrae da tutto ciò che non è l'Ente; e il pensiero dell' Ente come puro Ente, come primo pensabile, è la massima libertà del pensiero. Ma se il pensiero pensa l'Ente, se si risolve a pensarlo come Ente (pensiero puro), non può non pensarlo così e così, con questi momenti, determinazioni, ec.; già, se si risolve a *cominciare* a pensar l'Ente, non può pensarlo che come puro Ente, puro essere, Indeterminato. Avviene lo stesso, quando io ho dinanzi un oggetto sensibile? Nelle determinazioni dell'oggetto sensibile come tale io non c'entro per nulla; è così, e perciò lo percepisco così; se fosse altro, lo percepirei altrimenti. Io sono *forzato;* esser forzato vuol dire avere a sè dinanzi un oggetto così o così, il quale si sa che potrebbe non esserci, che potrebbe non essere come è, e intanto ci è ed è quello che è. Nel *pensiero* al contrario l'oggetto, l'Ente, non può non essere quello che è. Questa necessità, questo *non poter non essere*, è puramente nell'Ente, nell'oggetto, e non già anche nel pensiero? Se fosse pura attività dell'Ente, sarebbe *imposta* al pensiero; il pensiero non potrebbe *pensare* che essa non può essere altrimenti, che essa non può non essere com'è. Perchè il pensiero possa pensare che l' Ente non può non essere e non può non essere

com'è, è necessario che l'*attività* dell'Ente sia la stessa attività del pensiero, o sia almeno identica a quella del pensiero. Rappresentarsi il pensiero come puro *patire*, è rappresentarselo come puro senso; l'essere la necessità del pensiero necessità interna importa che il pensiero non sia puro spettatore, ma attivo (*cooperativo*) in quello che *vede* e nelle determinazioni di quello che vede, o meglio *pensa*; giacchè il pensare non è vedere, appunto perchè è essenzialmente *attività*.

§ III.

Confusione dell'idea e della rappresentazione.

Un'altra forma di questo stesso difetto è la confusione dell'idea e della rappresentazione.

Vi ha due specie di possibili; cioè quelli che possono soltanto essere pensati, e quelli che non possono non essere pensati. Questi ultimi sono come l'Ente, il quale non può non essere pensato; essi sono pensati *necessariamente* (1). In ciò consiste il puro pensabile; il vero pensabile (il vero Possibile) non può non esser pensato. Questa necessita assoluta è il *pensiero puro*. Il possibile che può essere soltanto pensato, non appartiene al pensiero puro. Noi ci *rappresentiamo necessariamente* gli oggetti dell'esperienza, e *pensiamo necessariamente* le determinazioni del pensiero puro. Ma le due necessità non sono la stessa; e questa è la differenza essenziale tra il pensiero come rappresentazione e il pensiero come pensiero puro (idea): gli oggetti della esperienza come tali possono essere soltanto pensati, e le determinazioni del pensiero puro non possono non esser pensate. Ora le idee rosminiane e anche le giobertiane sono tali, che possono soltanto esser pensate, e non già tali che non possono non esser pensate; sono *rappresentazioni*, non già *idee*. Infatti la *rappresentazione* è la determinazione sensibile generalizzata; il contenuto rimane lo stesso, e la forma (l'universale) è applicata esteriormente; tale è il rosminianismo. Tutto il processo dell'ideologia di Rosmini

(1) Schelling, Ibid. pag. 304.

consiste nel generalizzare le determinazioni date dall'esperienza. Ma che cosa ottiene con questo processo? Al più, rende soltanto pensabili quelle determinazioni (le eleva a rappresentazioni generali), ma non le fa tali, che non possano non esser pensate. Rosmini dice, che il suo Ente (l'indeterminato) non può non esser pensato. Bene: può dire lo stesso delle sue idee? Nelle sue idee ciò che non può non esser pensato è *forse* (1) l'Ente possibile, ma non già il *contenuto* delle idee, cioè le idee come *queste* e *quelle* determinazioni del pensiero. Per es. nel pensiero puro la *sostanza* non può non esser pensata; cioè, il pensiero puro determinando sè stesso si sviluppa necessariamente e si forma a determinazione di sostanza; qui la necessità, il *non poter non essere* pensato, tocca il contenuto stesso, la stessa determinazione come tale; anzi appunto perchè è il pensiero che determina sè stesso, la necessità della determinazione non è soltanto il *non poter* non essere, un carattere meramente *negativo*, l'impossibilità del contrario, ma un carattere *positivo*; è positivo, perchè tocca il contenuto. Si può dire lo stesso della sostanza rosminiana? Se si ammette come si deve ammettere, che la verità, la santità, la divinità hanno radice nel puro pensiero (nella *ragione*), si può dire che le idee rosminiane non hanno in sè, come contenuto determinato, niente di vero, di santo e di divino (cioè di razionale, di necessario, di assoluto); la loro verità non appartiene a loro, alla loro intima natura, ma ad una vuota forma, e questa forma è il puro essere, il *minimum* dell'essere, l'essere in quanto l'indeterminato. Non giova dire: « *in sè* sono vere, in quanto emanano necessariamente dall'Ente possibile »; giacchè se noi non possiamo comprendere tale necessità, per noi non sono vere; noi non possiamo saper nulla della loro verità. Posto anche che vediamo tale necessità, come la vediamo di fatti, non si può dire poi che la verità consiste nell' Ente possibile come primo pensabile. La verità non è questo primo o *minimum*, ma il processo o la necessità stessa; e le determinazioni non sono vere che come momenti di questo processo, di ciò che è

(1) V. più sotto.

risultato assoluto di sè stesso, cioè dello spirito. La verità non è il cominciamento, ma il risultato; e le cose sono vere in quanto si risolvono tutte nello spirito e perciò realizzano, ciascuna a suo modo, lo spirito. In Rosmini al contrario le idee, e perciò anche le cose, sono vere, in quanto si annullano come idee, come contenuto, come determinazioni, in una vuota forma, in un abisso vuoto; non già in quanto si risolvono in un fine assoluto e concreto, e perciò rimangono come momenti di esso, ma in quanto sono ridotte — annullata ogni *differenza*, cioè la vita stessa e attualità dell' Idea — al vuoto cominciamento, al nulla primitivo. Le conseguenze, specialmente pratiche, di tale dottrina sono funeste oltre ogni credere. Le determinazioni razionali non si presentano nell'esperienza, nella vita reale, che come cose particolari, positive, arbitrarie; manca loro la forma dell'Ente possibile. Esse dunque non hanno nessuna verità, nessun valore, nessuna autorità. Perchè saremmo noi obbligati a rispettarle? È qualcosa di simile al formalismo morale: amare la patria è dovere non per il contenuto del dovere, ma perchè è dovere. Qui il vero è la vuota forma. Similmente nella natura le determinazioni sono particolari. La natura non è dunque niente di vero: non vi ha *scienza* della natura. — La stessa mancanza di verità si osserva nelle idee giobertiane; cioè esse sono rappresentazioni, non idee. Infatti le idee non sono tali, che in quanto la loro necessità è *manifesta* o in quanto esse stesse manifestano questa necessità. L'Idea è questa stessa *manifestazione*. Altrimenti la sua presenza all'intelletto è materiale, non ideale. Ora le idee giobertiane sono lì, senza nesso, l'una accanto all'altra, direi quasi come uccelletti infilzati a uno spiede.

Ho detto più sopra, che ciò che nelle idee rosminiane non può non esser pensato è forse l'Ente possibile. Ho detto *forse* per la seguente ragione. La necessità di pensar l'Ente possibile (indeterminato) non si deve intendere così, che io non possa non pensar sempre l'Ente, che io deva *pensarlo* (pensiero puro) continuamente, che io ne abbia l'Idea innata, perpetua, ec.; ma così, che se io voglio *pensare* davvero (pensiero

puro), non posso non pensar l'Ente (tolto l'Ente è tolto il pensiero); e che non posso non pensarlo come è, e perciò pensandolo non posso non pensarlo a principio come pura *possibilità*, come indeterminato, come primo pensabile. Ma ciò non vuol dire che possiamo essere costretti al pensiero puro, che nasciamo col pensiero puro o pensando l'Ente. Il pensiero puro è l'atto più libero dello spirito, la suprema libertà, la suprema astrazione; e l'ultimo astratto come tale (il primo *pensato*) è il primo pensabile. Il pensiero puro è nel tempo stesso necessità, in quanto il primo pensabile non può non essere quello che è:*puro essere*.Posto poi il puro essere e rimanendo noi nel puro pensiero, non si può non pensare quello che ne deriva, cioè le altre determinazioni dell'Ente. Ma queste determinazioni non mi si presentano così, come se il pensiero fosse forzato a subirle, quasi contro sua voglia; non accade che il pensiero non debba far altro che elevarsi al primo pensabile e poi riposarsi e lasciar fare solamente alla cosa e lui godersi questo spettacolo. Come è libero di levarsi al primo, così il pensiero è libero anche nel resto; se non vuol procedere oltre, non procede; la musica io la sento, anche quando non ho voglia di sentirla; io posso al contrario non *pensare* (pensiero puro), e interrompere la deduzione dialettica. Nondimeno questa deduzione è necessaria: necessità, che è la natura stessa del pensiero. E perciò il pensiero come pensiero puro è doppiamente libero: libero come risoluzione (deliberazione di pensare, riflessione libera), e libero come determinazione necessaria di sè stesso. È una doppia determinazione di sè per sè stesso: come volere e come pensiero. — Adunque nè l'Indeterminato nè l'Ente concreto sono oggetto del pensiero senza un atto libero del pensiero stesso. Ora tale non è il pensiero nè dell'Ente rosminiano, nè dell'Ente giobertiano; e perciò l'uno e l'altro sono presenti al pensiero materialmente, non idealmente: come rappresentazione, non come idea (1).

(1) La dottrina della presenza *ideale* (della vera *intelligibilità*) non si può trattare perfettamente senza considerare il *contenuto* dell' Idea. Io dunque ritornerò sopra questa materia, quando tratterò del contenuto dell'intuito giobertiano: Lib. III.

CAPITOLO TERZO

Relazione del pensiero puro coll'esperienza.

A tutti questi difetti Gioberti aggiunge anche quello di non comprendere il vero concetto del rapporto del pensiero puro coll'esperienza. Questo nuovo difetto si trova anche in Rosmini, ma dirò così nel minimo grado di sua esistenza; Gioberti l'ha ingrandito. Io credo dunque di fare opera più utile considerandolo nella sua radice, cioè in Rosmini, perchè ciò che dirò di Rosmini varrà con maggior ragione contro Gioberti.

Rosmini dice: lo spirito ha l'*idea* dell'Ente (Indeterminato) originariamente, senza l'esperienza, *innata*; ma le determinazioni dell'Ente non le ha che mediante l' esperienza. — Pare, che dalla prima proposizione, posto che sia vera, debba risultare l'opposta della seconda. Infatti, dire che lo spirito abbia innata l'Idea dell'Ente è dire, che lo spirito sia originariamente *pensiero,* pensiero *attuale*, e non già implicite, come affermano coloro i quali vogliono che lo spirito non sia in origine *attualmente* pensiero se non come senso, coscienza sensibile e naturale; è anzi dire, che sia pensiero puro attuale. E in vero l'oggetto del pensiero come tale è l'Ente. Ora lo spirito ha secondo Rosmini innata l'idea dell'Ente, innato come oggetto l'Ente; dunque lo spirito è originariamente pensiero attuale. Ed è pensiero attuale come tale, come pensiero puro; perchè avere l'idea dell'Ente come tale vuol dire avere l'Ente senz'altro che non sia l'Ente; tanto più che Rosmini afferma l'Ente essere qui l'Ente indeterminato, cioè quello che ho detto sopra il primo pensabile. Ora se lo spirito è originariamente pensiero *attuale*, anzi pensiero *puro* attuale, non si capisce di che deva egli aver bisogno fuori di sè stesso, nè perchè deva uscir fuori di sè stesso, per avere le determinazioni dell'Ente. Se egli ha questo raro privilegio di essere originariamente puro pensiero, di *trovarsi* per dire così sin da principio in possesso dell'Ente come puro Ente, di *nascere* pensando il primo

pensabile; se egli è già attivo come puro pensiero, come pensiero dell'Ente, non si sa intendere, perchè questa attività sia poi per sè *inefficace* e abbia bisogno d'altro, che non sia puro pensiero, per pensare le determinazioni dell'Ente. Le determinazioni dell'Ente sono quelle che *non possono non essere quello che sono* ; perciò sono determinazioni dell'Ente ; sono determinazioni che come l'Ente non possono essere che pensate, non possono essere che oggetto del pensiero che pensa l'Ente, del pensiero puro. Già pensando l'Ente come puro essere, come indeterminato, come primo pensabile, il pensiero lo pensa in modo che *non può non pensarlo* come lo pensa; lo pensa nella sua prima *determinazione*, nel suo primo , direi, modo di esser l'Ente, nella sua prima *possibilità*, nella determinazione che è di essere indeterminato, primo pensabile. Il difficile era salire a tal punto, al primo pensabile: essere pensiero puro nella sua massima e più vuota purezza e astrazione. Ma se lo spirito non ha bisogno di salire , ma *nasce* e si *trova* già originariamente e beatamente in questo cielo , che cosa gl'impedirebbe di muoversi in esso e di esserci attivo? O piuttosto egli già è attivo , poichè già *determina*, pensando, l'Ente come puro essere, come *indeterminato*. Adunque se lo spirito ha bisogno dell'*esperienza* per pensare le determinazioni dell'Ente, cioè per essere *pensiero* puro, *attuale* quanto alle *determinazioni* dell'Ente indeterminato, mentre è già originariamente *pensiero puro attuale* quanto all'*essere* dell'Ente come indeterminato (il che è già una determinazione, la prima), e perciò si ha una contradizione assolutamente insolubile nella natura dello spirito—, si deve dire o che lo spirito non ha affatto quell'*idea innata* dell'Ente, o che se l'ha, l'ha in tal modo e così *imperfettamente*, che sia come se non l'avesse. Ma dire che l'abbia, ma *imperfettamente*, è assurdo. Dunque non rimane che il primo caso, cioè che non l'abbia. È assurdo; perchè che cosa significa: avere l'idea dell'Ente indeterminato , ma imperfetta? In che può consistere questa imperfezione? Finchè si dice: « io non ho l'idea *perfetta* dell'Ente come l'Ente, perchè ho l'idea dell'Ente come puro essere, come primo pen-

sabile, ma non ho l'idea delle sue determinazioni, di tutte le sue determinazioni, di quelle per cui l'Ente è l'Ente », passi pure; sebbene resti sempre a spiegare come si possa avere l'idea dell'Ente come primo *momento*, e poi non si possa avere o solo imperfettamente l'idea delle sue altre determinazioni. Ma l'idea dell'Ente come puro essere, come indeterminato, o si ha o non si ha; non ci è mezzo, perchè manca la determinazione, o la determinazione è qui l'indeterminatezza pura, e la pura indeterminatezza non ammette gradi; o è perfetta, o non ci è. Apprenderla imperfettamente è apprenderla come non pura indeterminatezza; è non apprendere l'Ente come indeterminato. — Questa *concepibilità imperfetta* dell'Ente possibile diventa in Gioberti la concepibilità imperfetta dell'Ente come l'Ente. Ma se non altro l'Ente giobertiano è concreto, e perciò è meno strana forse la sua concepibilità imperfetta.

Pare che Rosmini abbia come presentito o antiveduto la difficoltà esposta di sopra: se lo spirito pensa originariamente senza l'esperienza l'Ente come primo pensabile, perchè non può pensare anche le sue determinazioni senza l'esperienza? Infatti egli dice: « Non è già che dall'idea sola dell'ente possibile, *ove perfettamente fosse compresa*, non dovessero emanare necessariamente tutti i modi e le determinazioni possibili degli enti reali; ma la mente nostra *non concependo l'ente possibile in un modo perfetto*, ha bisogno dell'esperienza per rilevare o concepire le determinazioni dell'ente, e però a noi si presentano come qualcosa di arbitrario e di positivo, e più ci avviene ciò, più che siamo rozzi e nuovi alle meditazioni filosofiche. » (1) Questo luogo è importante, anzi decisivo nel Rosminianismo: nè qui è il luogo di considerarlo in tutto il suo valore. Mi contento di poche osservazioni. Per evitare equivoci domando in primo luogo: l'Ente possibile che noi *concepiamo in modo imperfetto* e perciò *abbiam bisogno dell'esperienza* e apprendiamo le determinazioni dell'Ente come *qualcosa di arbitrario e di positivo;* l'Ente possibile dalla cui sola

(1) N. Saggio sez. V. part. 1 cap. III, art. 1 dimostr. 5 e 6, osserv. 3 not.

idea, se *fosse da noi compresa perfettamente*, noi *potremmo dedurre necessariamente tutte le determinazioni possibili degli enti reali*: quest'Ente possibile è dunque l'Ente come *primo* pensabile, ovvero come *tutto* il pensabile? È chiaro che Rosmini non intende altro che l'Ente possibile come primo pensabile; e ciò si vede non solo dall'uso costante della parola *Ente possibile* per dinotare il primo pensabile (l'indeterminato), ma anche dal contenuto del passo citato. Giacchè se intendesse l'Ente possibile o ideale (l'Idea) come *tutto* il pensabile, direbbe in sostanza: noi non possiamo comprendere l'Idea come *tutto*, perchè non possiamo comprenderla come *tutto*. Direbbe così; perchè dire che l'aver bisogno noi dell'esperienza per concepire le determinazioni è la cagione per cui queste ci si presentano come arbitrarie e positive, è dire che noi non possiamo comprendere in modo perfetto l'Idea come *tutto*; giacchè comprendere *perfettamente* l'Idea come *tutto* non può significar altro che comprendere le sue determinazioni come emananti *necessariamente* dall'Idea stessa come *primo* pensabile. — Adunque se Rosmini per Ente possibile non può intendere che il primo pensabile, ha valore la difficoltà fatta innanzi, cioè che l'Ente o non si comprende affatto, o si comprende perfettamente.

L'Ente ideale (l'Idea) non è solo il *primo* pensabile, ma *tutto* il pensabile. Rosmini chiama Ente ideale o possibile solo l'indeterminato. Perchè? Se non erro, perchè ha riguardo alla natura della mente nostra; perchè l'Ente ideale come l'indeterminato l'abbiamo *puramente*, *a priori*, senza e prima dell'esperienza, e l'Ente ideale come *tutto* non l'abbiamo che mediante l'esperienza, senza nesso *necessario*, ma come un composto *arbitrario* e *positivo*: cioè come non vera Idea, o totalità ideale, giacchè manca la *necessità*. Ma si ponga mente. Il conoscere noi imperfettamente (come composto arbitrario e positivo) l'Ente ideale, come *tutto*, deriva da ciò, che abbiam bisogno dell'esperienza; e l'aver bisogno dell'esperienza deriva da ciò, che conosciamo imperfettamente il *primo* pensabile. Ora da che deriva che noi conosciamo imperfettamente il primo

pensabile ? Non può derivare dall' esperienza, giacchè noi abbiamo secondo Rosmini l' idea dell' ente possibile prima e senza dell' esperienza. Non può dunque derivare che dalla *natura* stessa della mente come tale, *ut sic*, senza l' esperienza, senza il senso. Ma che cosa è la *natura* della mente? È la stessa sua *forma*, cioè l' Ente possibile ? Non può essere per Rosmini; se fosse, essendo l' Ente possibile perfetto in sè come Ente possibile , cioè come forma — , come natura della mente farebbe perfetta la mente stessa ; si avrebbe mente = Ente possibile , e non ci sarebbe la comprensione imperfetta. La cosa dunque non può stare che così : la mente qui è rappresentata come una *cosa*, semplice a dir vero, ma cosa ; una specie di materia a cui manca, in sè, la forma (che non ha in sè la propria forma); la forma, l'Ente possibile, considerata in sè è perfetta, non ci è a ridire; ma come forma di quella certa materia che è la mente, non è più perfettamente sè stessa, è ineguale a sè stessa; o, se questo linguaggio non piace , la materia formata, appunto perchè non pura forma, ma materia e forma , non è adeguata alla forma ; la materia sebbene formata, non è perfettamente formata; ci rimane qualcosa d' imperfetto, di materiale, di potenziale (la forma rimane sempre trascendente); e in questa inadeguatezza consiste la comprensione imperfetta dell'Ente possibile. Ecco dunque a che mena la dottrina rosminiana: a rappresentare la mente (in sè, come mente) 1. come qualcosa di puramente materiale o potenziale (e che nondimeno non sia il *senso*), 2. che non ostante la presenza o attualità (l' applicazione) della forma, rimane sempre imperfettamente formata. Rosmini non può dire : la mente è pura potenza, perchè è unita al senso, perchè è il senso ; ovvero, la mente come pura potenza è il senso. Non può dire così , perchè per lui l' imperfezione della mente non viene dal senso, ma piuttosto il senso ci è perchè la mente è imperfetta (per aiutare la mente) (1). Qui la mente è un vero *Noo passivo*. La dottrina rosminiana è dunque la distinzione d' un doppio

(1) V. più sotto.

Noo: passivo (la mente), attivo (l'Ente possibile), cioè Noo materia e Noo forma; non ostante l'unione, rimane sempre qualcosa di non formato; la materia rilutta alla forma, come se si trattasse davvero di materia; come se la mente fosse senso. E pure per Rosmini non è senso.

Il concetto di un Noo *passivo*, che non sia il senso (umano), ma proprio Noo senza senso, è oscurissimo ; ma come viene inteso da Rosmini , mi pare qualcosa di assurdo. Infatti , se Rosmini dicesse : « Il Noo attivo è *tutto* il Noo , tutta l' Idea come attuale, la perfetta attualità dell'Idea, non il primo pensabile , ma tutto il pensabile come attuale ; e il Noo passivo non è che *in sè*, potenzialmente, quello che il Noo attivo è attualmente ; e perciò il Noo passivo , la mente nostra , non è *immediatamente* tutta attuale,(l'attualità dell' Idea), ma è soggetta al divenire , si sviluppa ; perchè sia come tutta l' Idea, *deve* svilupparsi; o piuttosto, appunto perchè si sviluppa e diventa, non può essere mai tutta l'Idea attualmente, ci rimane sempre qualcosa di potenziale , di non attuato »: se Rosmini dicesse questo, meno male : la cosa non sarebbe facile a capire, ma pure potremmo rassegnarci. Questa stessa a un di presso è la dottrina di Aristotele , almeno secondo i migliori interpreti (1). Ma Rosmini non dice così. Per lui il Noo attivo qui, il Noo attivo rispetto alla mente nostra, non è il vero Noo attivo, tutto il Noo attivo , non è il vero Ente ideale attuale, ma solo il Noo come *primo* momento del Noo, il primo pensabile, l'Ente ideale indeterminato; cioè il Noo non come atto, ma come semplice prima potenza del Noo, la prima possibilità del Noo. Ora in che si può distinguere questo Noo attivo rosminiano, questa pura potenza, dalla mente ? La mente è per Rosmini il Noo passivo. Quale Noo ? Il tutto , o solo il Noo rosminiano ? Sia il tutto. E allora che *è* la mente in quanto pura potenza di tutto il Noo ? Come potenza non è certo $= 0$; come potenza *è* come prima possibilità del Noo ; non può essere se non così. Sia all'opposto solo il Noo rosminiano ; cioè,

(1) V. più sotto.

la mente in sè sia la semplice potenza del Noo come primo pensabile. Che significa ciò? Significa che la mente è la prima potenza della prima potenza dello stesso Noo; il che o è qualcosa di assurdo, o vuol dire, che mente e Noo sono lo stesso. Il Noo attivo rosminiano non si può dunque distinguere dalla mente; come primo pensabile, come prima potenza o possibilità del Noo, esso è lo stesso Noo passivo, la stessa mente (quando della mente si fa una *cosa* separata dal senso). Ma distinguasi pure dalla mente; l'Ente possibile sia Noo attivo, e la mente Noo passivo; lo attivo informa il passivo, lo fa *passare* all' atto. Ma perchè il passivo non risponde poi all'attivo? cioè, perchè la mente non comprende perfettamente l' Ente possibile (l' indeterminato)? Ciò è inesplicabile. Anzi non può non comprenderlo e non essere attuata perfettamente; giacchè il Noo attivo è lo stesso Indeterminato, e perciò o non ci è passaggio all' atto, o se ci è, ci è perfetto. Ma ci è poi il passaggio? Ci può essere? Passaggio a che cosa? All' indeterminato? Ma che cosa altro è la mente come Noo passivo se non lo stesso Indeterminato?

La dottrina rosminiana è dunque senza valore; e ad ogni modo non può render ragione dell' imperfezione del concetto nostro dell'Ente possibile; anzi questa imperfezione apparisce come una contradizione. — Gioberti qui ha avuto ragione di rigettare come Noo attivo l' Ente possibile rosminiano e di ammettere come attivo tutto il Noo. Ma il rimprovero della distinzione delle due *menti* (intuito e Ente; e intuito originario, puramente intellettuale, senza il senso, e come *non* senso) si può fare egualmente a lui.

Posto anche che la comprensione imperfetta dell' Ente possibile sia vera, il certo è che non si può ripetere dalla esperienza; deve avere un'altra causa. Anzi l' esperienza ci è, secondo Rosmini, per supplire al difetto *innato* della mente; è come un rimedio per riparare a uno sbaglio originario. Se la mente, che per Rosmini è mente senza il senso, comprendesse perfettamente l'Ente possibile, da questa sola idea potrebbe ricavare tutte le determinazioni dell'Ente, e ciò senza l'esperien-

za; siccome quella idea è *innata*, così sarebbero innate, prima dell'esperienza, tutte le determinazioni o meglio tutti i nostri concetti delle determinazioni dell'Ente. In questo caso noi (la mente) non avremmo bisogno della esperienza; la scienza — e la scienza consiste nel conoscere le determinazioni dell'Ente — ci sarebbe senza di essa, sarebbe innata; l'esperienza sarebbe inutile, almeno *quanto* alla scienza (in verità sarebbe *assolutamente* inutile). Ma sventuratamente, non conoscendo la mente perfettamente l'Ente possibile, l'esperienza è una necessità. Sia pure. Ma l'esperienza ripara davvero al male originario della mente? Ci fa conoscere perfettamente l'Ente? Ce lo fa conoscere e non ce lo fa conoscere; le determinazioni dell'Ente ci si presentano come qualcosa di arbitrario e di positivo, senza *necessità* e perciò come non vere determinazioni dell'Ente; giacchè le determinazioni dell'Ente intanto sono vere determinazioni dell'Ente, in quanto sono comprese nella loro necessità, cioè nel loro organismo, nel loro *emanare* dal primo pensabile, dalla prima determinazione o possibilità dell'Ente, la quale è lo stesso indeterminato. L'esperienza è dunque un bene per noi, ma in certo modo è anche un male; certo è meglio che ci sia, ma è un male in quanto non supplisce perfettamente al difetto originario della mente, non adempie pienamente l'ufficio a cui pareva chiamata. E non si sa poi, se il non adempimento viene dal difetto originario della mente stessa, o dalla natura dell'esperienza; dico così, perchè Rosmini *separa* mente e senso. La mente conosce, è vero, le determinazioni dell'Ente, e questo è il bene dell'esperienza; ma le conosce senza nesso organico, non nella loro generazione oggettiva, ma solo nella loro formazione soggettiva, cioè in quanto ricevono dalla mente stessa esteriormente la *forma* della universalità e della necessità (origine delle idee rosminiane (1)), e questo è il male; l'esperienza è un rimedio che non guarisce interamente dal male, ma mantiene l'infermo in una perpetua convalescenza. Abbiamo dunque qui un altro imbro-

(1). V. sopra, Lib. II, Sez. 1, cap. 2.

glio. La mente ha un difetto originario; l'esperienza deve supplire a questo difetto; e non supplisce che in parte. Dico così, perchè il difetto non sta solo nel non conoscere le determinazioni (e a ciò rimedia l'esperienza), ma nel non conoscerle come *necessarie*, come un organismo ideale (e a ciò non rimedia). Perciò Rosmini con tutta la sua idea *innata* è empirista; giacchè l'empirismo consiste appunto nel negare che—non ostante che senza l'esperienza noi non possiamo sapere o conoscere — pure la mente si leva sopra l' *arbitrario* e il *positivo* dell'esperienza e le determinazioni date come arbitrarie e positive nell'esperienza le pensa per sè stessa nella loro vera necessità e connessione organica, cioè la mente si fa *puro pensiero*. — Kant diceva: lo spirito umano non sa e non conosce niente senza la esperienza, e perciò non può conoscere che quello che gli è dato nella esperienza. Rosmini dice: lo spirito sa un *non so che* prima dell'esperienza; ma siccome la notizia di questo *non so che* è imperfetta, è necessaria come aiuto l' esperienza; e poi mediante l' esperienza lo spirito conosce anche gli oggetti che non sono dati nell'esperienza. Come se fossero semplici oggetti! li conosce per sillogismi! Non si accorge che i così detti oggetti oltrasperimentali non sono cose, ma consistono appunto in quel *processo* necessario delle determinazioni, di cui egli nega allo spirito la scienza. Così Kant considera l'intelletto umano come d'una natura speciale, come *essenzialmente* esperienza; l'intelletto preso per sè è conoscere per categorie (la ragione è l'unità regolatrice delle categorie); cioè per concetti (unità del *molto possibile*), e come tale è già in sè senso, esperienza; e la sensibilità è intuizione, *molto*, e come tale, è già in sè unità, categoria, intelletto. Insomma l'intelletto umano per Kant non è l'intelletto in generale, al quale (per un difetto inesplicabile) si aggiunge poi come rimedio un non so che di estraneo alla sua natura, il senso; ma è tale intelletto, che è essenzialmente senso; sebbene poi Kant stesso, non ostante la teorica dell'unità originaria, consideri l' intelletto e il senso piuttosto come assolutamente opposti che come momenti d' una identità primiti-

va (1). Rosmini al contrario fa del senso una *giunta* dell'intelletto: l'intelletto in sè non ha che fare col senso, e questa è la natura universale dell'intelletto, di ogni intelletto; ma poi l'intelletto umano, sebbene come intelletto non abbia che fare col senso, pure come intelletto umano ha bisogno del senso; ne ha bisogno, perchè l'intelletto consiste nell'intender l'Ente, e l'intelletto umano intende l'Ente imperfettamente ; imperfettamente, non perchè l' intende solo come Ente possibile , come indeterminato, ma perchè come indeterminato l'intende imperfettamente. Questa distinzione è importante. Il bisogno dell' esperienza nasce dall'*imperfezione* dell'intelletto umano. In che consiste questa imperfezione ? Per Kant l'imperfezione, se così si può dire, è che l'intelletto umano (come intelletto reale) è essenzialmente senso; per Rosmini no, non è senso , ma ha bisogno del senso , perchè come intelletto — come *non* senso — non è perfetto. Per Kant, mi pare, l' imperfezione consiste nel senso al far de' conti; per Rosmini il senso è anzi un rimedio, e l'imperfezione sta nell'intelletto come intelletto umano. Ciò equivale ad ammettere *più* intelletti come puri intelletti: il divino, l'angelico, l'umano. In che dunque sta quest'imperfezione? Non già nel conoscer *solo* l'Ente possibile (indeterminato), ma *perfettamente* , e poi aver bisogno dell' esperienza per conoscere le altre determinazioni. Questa non sarebbe imperfezione. Già dico che non ci sarebbe bisogno dell'esperienza, perchè la mente già in perfetto possesso dell'Ente possibile potrebbe da sè dedurre tutte le altre determinazioni. Ma posta anche la necessità dell' esperienza, la mente comprendendo già perfettamente l'Ente possibile potrebbe mediante questa idea comprendere nella loro connessione organica e necessaria tutte le determinazioni che nella esperienza si presentano come arbitrarie e positive ; cioè , la mente conoscerebbe *perfettamente* l'Ente possibile (tutto il possibile). In questo caso l'esperienza (posto che la mente comprenda perfettamente l'Ente indeterminato senza e prima dell' esperien-

(1) V. più sotto.

za) sarebbe forse inutile alla scienza, ma in fine non sarebbe gran male; sarebbe materia di lusso. L'imperfezione dunque si riduce a conoscere imperfettamente l'indeterminato come indeterminato. Ma, ripeto, vi ha gradi, cioè imperfezione nella conoscenza dell' indeterminato come tale? Questa conoscenza imperfetta non sarebbe forse la stessa coscienza naturale come coscienza puramente sensibile?

Tutto il problema proposto non è in sostanza che il problema dell'esperienza: quale è il significato dell' esperienza? Per Kant l'esperienza è un *male;* l'intelletto è essenzialmente esperienza, e come tale non può conoscere nè Dio, nè lo spirito, nè l'universo; non è *pura* ragione (lo spirito è ragione pura veramente, autonoma, come *volere*). Per Rosmini l'esperienza è un rimedio, e in certo modo anche un male, perchè rimedio imperfetto. Ora il vero è che l'esperienza non è nè un male nè un rimedio (rimedio che presuppone un male e però è in sè male); è tale solo nell'intendimento astratto che *fissa* il pensiero puro in uno stato imperfetto prima dell'esperienza (sistema delle idee innate); o che *fissa* l' esperienza in modo che questa, non avendo nulla di attuale prima di sè, come materia e fondamento da cui si sviluppa e si eleva il pensiero puro (la scienza), contamina sempre la purezza di questo pensiero, e così è nel tempo stesso madre e madrigna della scienza, dello stesso pensiero puro. Il che vuol dire in altri termini, il pensiero puro essere impossibile, impossibile la deduzione dialettica delle determinazioni ideali nella sfera del puro pensiero, e ciò che si chiama deduzione dialettica non essere che una continua intrusione di elementi o intuizioni tolte dall'esperienza. Così ragiona p. e. Trendelenburg contro Hegel. Hegel passa, nella sfera del puro pensiero, dal primo pensabile alle altre determinazioni. Non è vero, dice Trendelenburg; Hegel presuppone dall'esperienza il divenire; se stesse solo al pensiero puro del *primo pensabile*, non farebbe un passo. Ma non lo farebbe, perchè questo passaggio non ci è in sè, o solo perchè *noi* non lo possiamo fare? Rosmini intanto ammette il passaggio *in sè* dall'idea dell'Ente possibile (indeterminato) alle altre deter-

minazioni; ma dice che *noi* non lo possiamo fare, per la ragione che non comprendiamo perfettamente quel primo punto, l'indeterminato. Ma ridotta a tali termini la quistione, sarebbe meglio dire che il passaggio non ci è *in sè*, e che noi nol facciamo perchè non ci è; giacchè quella comprensione *imperfetta* dell'indeterminato è impossibile. Infatti se ci è il passaggio in sè dall'indeterminato alle altre determinazioni; se noi possiamo levarci al pensiero puro dell'indeterminato; se questo pensiero non può essere che quello che è, cioè perfetto: perchè non passeremmo noi dall'indeterminato alle altre determinazioni? Secondo Rosmini pare che l'ostacolo sia duplice: 1. l'imperfetta comprensione dell'indeterminato; 2. la stessa natura dell'esperienza, per la quale le determinazioni ci si presentano come arbitrarie e positive; noi non poter fare altro che trasformare queste determinazioni da particolari in universali applicando loro la forma (l'Ente indeterminato), ma non mai entrare nel loro contenuto, nelle determinazioni come tali e vedere come l'una deriva dall'altra appunto in quanto determinazione. Quanto al primo punto ho detto abbastanza; quanto al secondo osservo brevemente, che si ha un falso concetto dell'esperienza. L'esperienza non è nè un male nè un rimedio, ma è come la mediazione dello spirito con sè stesso, la *mediazione* come tale, nella sfera della cognizione e in generale dello *spirito*. Accade qui quello stesso che sarà spiegato nel progresso dell'Opera: come il mondo, la natura, lo spirito finito, entra nella mediazione divina, così l'esperienza entra nella mediazione dello spirito con sè stesso come puro pensiero. Lo spirito non comincia coll'essere puro pensiero; è prima senso, coscienza sensibile, esperienza; e la sua vita non cessa mai di essere esperienza in generale; l'esperienza si fa sempre più ricca; dall'esperienza si sviluppa il pensiero puro; lo spirito rientra in sè e diventa scienza; la vera *esperienza*, la scienza della esperienza che la coscienza fa di sè stessa, è la elevazione dialettica dal sapere apparente all'assoluto. Ma non perchè senza l'esperienza noi non *sapremmo* nulla e dalla esperienza si leva il pensiero puro, si deve dire che questo pen-

siero non sia altro che una vuota forma senza contenuto, una ripetizione riflessa di quello che Rosmini mette prima dell'esperienza, un luogo vacuo nel quale sono accolte così, come la esperienza ce le dà, tutte le determinazioni. Il pensiero puro è non solo universalità pura, suprema astrazione, ma *determinazione* attiva di sè stesso, e quelle determinazioni che nella esperienza ci si presentano come arbitrarie e positive il pensiero puro le riproduce o piuttosto le produce da sè stesso nella loro connessione necessaria e perciò nella loro verità. L'esperienza non ce le dà nella loro verità, appunto perchè ce le dà sciolte; il puro pensiero non consiste veramente in altro che in questa attività dialettica, per cui le determinazioni derivando l'una dall'altra sono comprese nella loro verità. Questo nesso necessario non ce lo dà l'esperienza.

Riepilogando le cose dette sin qui, è chiaro che Rosmini ammette un doppio Noo: cioè *passivo*, che è la mente, e *attivo*, che è l'Ente possibile. E il Noo è qui *puro* Noo, cioè quello che si ha *prima* e senza il senso. Poi si ha anche il Noo *riflesso*, cioè dopo il senso e l'esperienza. Il Noo rosminiano non è dunque il vero Noo; giacchè questo non è il primo pensabile, ma tutto il pensabile, la totalità delle determinazioni dell'Idea. È vero che in Rosmini la mente dopo l'esperienza pensa la totalità delle idee. Ma questo pensiero non è il Noo, perchè manca la *necessità;* il Noo come totalità non è una congerie, e la connessione non è soggettiva (la *formazione* ideologica rosminiana), ma oggettiva. Dunque il Noo rosminiano anche dopo la esperienza si riduce solo al primo o minimo pensabile. E questo stesso, essendo imperfettamente compreso, non è nè anche il Noo come primo pensabile. Dunque in Rosmini non ci è affatto Noo, nè come primo, nè come tutto. Ora il vero Noo *attivo* è il Noo come tutto. In Rosmini non ci è dunque il vero Noo attivo. Il Noo attivo rosminiano sarà solo il Noo come primo pensabile. Ma nè anche questo è attivo, perchè vien compreso imperfettamente. Non è attivo, perchè non attua; e l'attuazione sarebbe la comprensione perfetta. Il passivo è *in sè* l'attivo; la mente è *in sè* l'Ente; la

materia (e si noti che qui la materia è Noo , puro Noo) è in sè la forma. Se la materia è Noo , non può non attuarsi perfettamente. Se dunque la mente non comprende perfettamente l'Ente possibile,è segno che l'Ente possibile non è veramente attivo.

Pare come se l'intenzione di Rosmini sia questa : « Se la mente comprendesse perfettamente l'Ente possibile , già ne conseguirebbe che comprenderebbe tutto l'Ente, tutto il pensabile ; e perciò la mente sarebbe = l'Intelligibile , l'Idea stessa; sarebbe attualità pura. Ma anche se non si avesse questa conseguenza , ci sarebbe sempre lo stesso inconveniente dell'identità; giacchè comprensione perfetta dell'Ente possibile vuol dire mente = Ente possibile ; non ci sarebbe distinzione di Noo attivo e passivo; la mente sarebbe già sin da principio Noo attivo. Bisogna dunque, per evitare la identità della mente e dell' Idea , dire che il Noo attivo rispetto alla mente nostra è sì l'Ente possibile, ma che se la comprensione è imperfetta ciò non significa che l'Ente possibile non sia veramente attivo, ma solo che la mente è *in sè limitata* , e perciò sebbene l'Idea (l' Ente possibile) sia presente , pure la mente non può essere attuata perfettamente ». E questo è lo sbaglio , la mente non è una *cosa*, un soggetto materiale che non risponde perfettamente alla forma. Se la mente è mente, cioè *pura*, fin dal principio , non può non rispondere alla forma. Mente limitata come mente, come pura mente (senza il senso e prima del senso) è un errore grave; non ci è *più* specie di mente. Perciò Aristotele usa la stessa parola Noo (così per l' attivo come per il passivo) , e il Noo è la stessa ragione divina. Per Aristotele, in sè non ci è un Noo divino e un Noo umano, ma sono tutt'uno. Se dunque Rosmini ammette l' attuazione imperfetta, non ostante che l'Ente possibile sia perfettamente attivo —, fa della mente una materia, una *cosa*. La mente non potendo essere una *cosa*, la potenza deve rispondere all' atto. Ma la mente è attuata sin da principio per Rosmini. Dunque questa distinzione di Noo attivo e Noo passivo non ci è. Ci sarebbe solo nel caso che la mente conoscesse l' Ente possibile

mediante l'esperienza; ma ciò non è ammesso da Rosmini. Si vuol chiamare Noo attivo quello che è veramente tale, tutto il pensabile, e Noo passivo la mente in quanto non ha dinanzi a sè che l'Ente possibile in principio? Ma ciò, oltre che sarebbe contrario alla nomenclatura rosminiana (mente = Noo passivo, Ente = Noo attivo), non gioverebbe; giacchè tutto il pensabile compreso mediante l'esperienza non è veramente compreso secondo Rosmini, e perciò non è il Noo *attivo*. In somma manca per noi il Noo attivo. Adunque Rosmini ponendo l'uno e l'altro Noo prima del senso e dell'esperienza, mentre crede di distinguerli, annulla la distinzione; a meno che non consideri la mente, il Noo passivo, come una *cosa*. Ma la cosa non ha intuito.

In Aristotile l'anima come anima razionale è *originariamente* semplice Noo passivo, semplice *potenza* del pensiero: è tutto il Noo, ma solo *in sè*: la *tabula rasa*. Ma dopo e mediante l'esperienza questa potenza diventa *attualità*, e nel pensiero puro, nella scienza, diventa attualità vera, tutto il Noo attuale. In Aristotile non vi ha *idee innate;* le idee innate sarebbero il Noo attivo; l'anima, se avesse tali idee, non sarebbe originariamente Noo passivo. Qui lo sbaglio è il doppio Noo, posta la opposizione assoluta tra il senso e il Noo (l'anima sensitiva e la razionale). Se il Noo non è che puro Noo, se è opposto assolutamente al senso, come è possibile il Noo passivo? Intanto è vero che il Noo non è immediatamente attuale; e perciò il Noo passivo ci è, ma non può esser altro che il senso (umano). — In Rosmini l'anima razionale originariamente non si può dire Noo passivo, giacchè ha l'*intuito* dell'Ente possibile, che per lui è il vero Noo umano. Non si può dire; perchè come intuito l'anima è già atto. Si potrebbe dire Noo passivo, in quanto dopo l'esperienza è attualità delle determinazioni del vero Noo (tutto il pensabile); si potrebbe dire semplice potenza rispetto all'attualità posteriore. Ma questa non è vera attualità, perchè manca la *necessità* delle determinazioni; e quindi non è il Noo attivo (le idee sono *rappresentazioni*, non già vere *idee*). La tavola rasa aristotelica è poten-

za del Noo; la rosminiana non è tale, perchè l'anima non arriva mai alla vera scienza (necessità nel puro pensiero). E non è, anche perchè è già atto (intuito) come puro pensiero. In Aristotele l'anima è originariamente pura potenza, ma poi diventa attualità (Noo); in Rosmini è atto (Ente possibile), ma poi non diventa mai attualità (Noo); diventa congerie, non totalità organica. Al far de'conti poi l'atto primo rosminiano è un atto che non è atto nè meno come semplice Primo, perchè lo stesso Ente possibile (questo *minimum*) non è compreso perfettamente. — Adunque alla oscurità aristotelica del doppio Noo (puro) Rosmini ha aggiunto quest'altra: 1. *Intuito* primitivo dell'Ente (possibile), e intanto doppio Noo: mente=passivo, Ente=attivo. Ma se l'Ente è l'attivo e la mente l'intuisce originariamente, la mente non è mai Noo passivo; questo Noo non ci è; l'idea innata è la mente *immediatamente* attuata. 2. Doppia notizia dell'Ente, diretta e riflessa. Cioè abbiamo qui tre specie di Noo: la mente come intuito, la mente come riflessione, e l'Ente che per Rosmini è distinto sempre dalla mente. Rosmini non ha visto che l' intuito dell' Ente è essenzialmente riflessione. E appunto perchè riflessione, presuppone non già un intuito primitivo, ma il Noo passivo che è il senso. — Alla distinzione di Noo attivo e passivo Rosmini aggiunge il Noo *imperfetto*; che per lui è la mente umana. E pure non sa rendere ragione della imperfezione della mente, come Gioberti de'suoi *veli* o *maglie* che le impediscono di vedere il sole. Il concetto d'imperfezione nasce dal rappresentarsi l'Idea come qualcosa di materiale, fuori e distinto dalla mente; quando al contrario la sua presenza è compenetrazione della mente, e perciò o non è presente o è perfettamente presente, cioè *appresa*. E nasce non solo da ciò, ma dal rappresentarsi la mente stessa come qualcosa di materiale al pari dell' Idea, p. e. come un occhio ec. La mente, come tale, è *purezza;* o non apprende, o apprende perfettamente; e l'Ente (l'Idea) è presente, solo in quanto è appreso.

I difetti che ho notati in Rosmini, si riproducono anche in Gioberti. Anche Gioberti ammette, come sappiamo, un doppio

Noo puro sin dal principio: passivo = intuito, attivo = Idea; e ciò prima del senso e della riflessione. Poi viene anche il Noo riflesso. La differenza da Rosmini è che il Noo attivo è tutta l'Idea. E anche qui si può osservare che, se il Noo attivo fosse tutta l'Idea, la mente sarebbe sin dal principio attualità, e quindi non ci sarebbe distinzione di Noo attivo e passivo; si avrebbe mente = Idea. La presenza materiale poi (non ideale) dell'Idea si vede anche da questo, che Gioberti ammette un lato oscuro dell'Idea.

Il risultato di tutta questa critica è il seguente: —

La mente è *in sè* = Idea; quindi il nome comune Noo; e però non ci sono *più* specie di mente. Dire che la mente (umana) non *pensa* tutta l'Idea, è dire che non è mente. L'attualità dell'Idea è l'Idea in quanto pensata: identità attuale della mente e dell'Idea. La mente (umana) pensando l'Idea è l'attualità dell'Idea; pensando l'Idea è *mente*. La mente è una: divina e umana è *in sè* lo stesso. Mente o intelletto vuol dire *soggetto intelligente* e *oggetto intelletto*, pensante e pensato; il vero intelletto (attualità dell'Idea) è l'unità di tutti e due, espressa dalla stessa parola: *intelletto*. E questo è il vero Noo attivo: l'Idea in quanto pensata è identica al pensiero. L'Idea come non pensata, come pura Idea in sè (puro pensabile), e come Altro di sè, è il Noo passivo. Rosmini chiama Noo attivo l'Idea, e così anche Gioberti. Ma quale? L'Idea come soltanto Intelligibile e non anche Intelletto (*intelletta*)? L'Idea come soltanto Intelligibile non è Noo attivo, ma passivo; è la mente come semplice potenza. L'Idea dunque, perchè sia Noo attivo, o deve essere la mente stessa come attuata, la mente pensante l'Idea, l'Idea in quanto pensata dalla mente (per modo che l'*attualità* non sia l'Idea come fuori, distinta e indipendente dalla mente, ma l'unità o *contatto* dell'Idea e della mente; e tale attualità dell'Idea non è certo ammessa da Rosmini e Gioberti); o deve essere l'Idea come lo stesso intelletto divino, l'Idea come un *intelletto* fuori dell'umano. Insomma, l'Idea non può essere *attiva* (nella mente) se non come *intelletto*. Non ammettono che questo sia l'intelletto umano, perchè allora l'intelletto

umano si svilupperebbe da sè; sarebbe mediazione di sè con sè stesso (come essi si rappresentano più o meno il divino); sarebbe intelletto assoluto. Dunque deve essere l' Idea come intelletto divino. E perciò, quando Gioberti e lo stesso Rosmini parlano d'Idea come oggetto della mente, come presente alla mente, questo oggetto e questa presenza non può essere il mero Intelligibile, l'Idea in sè (non può essere, perchè l'Idea in sè non è atto, ma potenza, la stessa mente come potenza), ma l'Intelligibile come intelletto; è l'Intelletto divino medesimo, che è presente all'intuito. Ma l'intelletto divino non può essere presente al nostro, se il nostro non è lo stesso intelletto divino. — Gioberti ha compreso lo sbaglio rosminiano. L'Ente rosminiano è il primo pensabile; è potenza, non atto, non *intelletto*. Perciò dell'idea rosminiana (che è l' Idea in sè, l'Idea in sè come Primo) egli ne ha fatto l'Idea come Intelletto; l'ha fatto Intelletto, per farlo Atto, Attuale, Attivo; chè l'Ente rosminiano è inattivo, è semplice potenza. Ma l'imbroglio nel giobertismo è appunto la presenza dell'intelletto divino all'intelletto umano: presenza impossibile, se non sono *insieme* lo stesso intelletto; separandoli Gioberti fa dell'intelletto divino un essere *materialmente* presente, e non già come intelletto; l' Idea giobertiana, che dovrebbe presentarsi come intelletto all'intuito (e ciò è impossibile, se l'intuito non è scienza, e la scienza è appunto l'intelletto divino; ed è poi impossibile nell'intuito primitivo, perchè noi non cominciamo coll'essere intelletto divino e attuale), si presenta invece come non Intelletto, come Essere sostanziale, come Causa Sostanza, non come vero Creatore. — La difficoltà insuperabile che nasce dall'ammettere un intelletto estramondano ed estrumano come Atto, forma, presenza nell' intelletto umano, cioè in un altro intelletto (ossia dall' ammettere l'intelletto umano come effetto di un altro intelletto e che, quindi, un intelletto possa generare altri intelletti, quando il vero è che l'intelletto è ingenerabile da *altro*, come Spinoza e Bruno dicono della loro Sostanza), deve farci persuasi che l'intelletto è il *risultato di sè stesso*, è essenzialmente sè stesso, anzi il *Sè stesso*, l'assuluto *sè stesso*. Togli il *sè stesso*, e non ci sarà più intelletto.—

CAPITOLO QUARTO.

IL NOO PASSIVO È IL SENSO.

Per compiere questa dottrina del Noo mi rimane ora a trattare due cose: cioè, come il Noo passivo non sia altro che il senso (umano), e quale sia il significato dell' *innatismo* nella filosofia moderna.

Altro è l'Idea come Idea in sè, come Natura e come Spirito in generale; altro è l'Idea come Idea dell'Idea in queste sue tre forme, cioè come *Scienza* dell'Idea pura, della Natura e dello Spirito, come filosofia. La Scienza o l'Idea come Idea di sè stessa presuppone l' Idea come pura Idea, come Natura e come Spirito. Sono due movimenti ; de' quali il primo si potrebbe dire il reale, e il secondo l'ideale, ma non nel senso che reale e ideale siano assolutamente opposti, che il reale non abbia nulla d'ideale, e viceversa. La perfezione del reale è lo spirito ; e la scienza è la perfezione dello spirito, e però la vera perfezione del reale, il vero reale, la vera *attualità* o l' unità assoluta del reale e dell'ideale. La scienza non bisogna rappresentarsela come qualcosa di opposto al reale. Essa, cioè lo spirito come scienza, non ha opposti, perchè presuppone tutto il reale, Natura e Spirito; e lo Spirito come scienza è già l'Idea come pura Idea, come Natura e come Spirito. Perciò altro è il *cominciamento* dell'Idea come tale, altro quello dell'Idea come Idea dell'Idea, come Scienza; parlando rigorosamente altro è il puro essere, altro il pensiero o l'intuito del puro essere, cioè il puro essere come pensiero del puro essere; altro il cominciamento della Natura, lo spazio, altro il cominciamento della scienza della natura, il pensiero o il concetto dello spazio. Il cominciamento della scienza presuppone già superata l'opposizione o la fenomenalità della coscienza; il cominciamento come tale, l'essere come puro essere, non è ancora la coscienza, non è nè meno la Natura, e nè meno le altre determinazioni dell'Idea come Idea pura. Originariamente l'Idea

è — in quanto *in sè* — pura Idea, puro Intelligibile o Pensabile; ma come esistenza, realtà, è immediate Natura; come Spirito è immediate anima sensitiva, sensazione, intuizione; poi rappresentazione; e finalmente pensiero: lo spirito o l'Idea come spirito non comincia come pensiero. Nello stesso modo che l'Idea pura non comincia come *concetto*, ma il concetto come tale presuppone già superati i gradi dell'essere e dell'essenza, e nello stesso modo che la Natura non comincia come organismo e molto meno come organismo umano, ma l'organismo presuppone già superati i gradi della meccanica e della fisica: così lo spirito come *pensiero* presuppone già superati i gradi della intuizione e della rappresentazione. L'Idea divenuta concetto procede oltre e non torna indietro; per divenire più concreta, per divenire concreta come concetto, non ritorna alle determinazioni, che ha già superate, dell'essere e dell'essenza; ma postasi come semplice soggettività (concetto, giudizio e sillogismo), si pone come oggettività e poi come Idea (Soggettività) assoluta. Così la Natura (l'Idea come Natura), giunta ad essere organismo, per diventare più concreta non ritorna alle determinazioni meccaniche e fisiche. Similmente lo spirito come *pensiero* non si realizza più come semplice intuizione e rappresentazione, ma altrimenti; prende quella concretezza, che è propria del *pensiero* come tale. Lo spirito come intuizione e senso è in sè pensiero, la possibilità reale del pensiero, ma non è il pensiero come tale, come atto; l'intuizione è il pensiero come semplice potenza o possibilità di sè stesso. Il pensiero non ritorna da sè stesso come atto a sè stesso come potenza; non comincia coll'essere *pensiero*, atto del pensiero, p. e. una categoria, cioè il pensiero d'una categoria, per diventar poi sentimento, intuizione, coscienza sensibile, rappresentazione. L'intuizione e la rappresentazione sono il pensiero come fenomeno, come fenomeno di sè stesso, e il pensiero divenuto atto del pensiero, cioè *vero* pensiero, l'universale pensato come universale, non ritorna ad essere semplice fenomeno. Quindi originariamente non si ha da una parte il pensiero come tale senza l'intuizione e dall'altra l'intuizione come tale

senza il pensiero: il pensiero *vuoto* e l'intuizione *cieca*, talmente che la prima cognizione, la prima esperienza, la percezione intellettiva rosminiana, il primo giudizio, sia la unione *esterna* e posteriore di tal pensiero e di tale intuizione (la sintesi primitiva, nel senso che gli opposti preesistano alla sintesi, e non già nel senso che l'unità originaria si ponga come *opposti:* nel senso di *unione*, e non di *distinzione*). Tale è il cattivo Kantismo e il Rosminianismo. Di certo Kant non dice che l'intelletto abbia originariamente il *pensiero* delle categorie; ma quando si *separa* intelletto e senso, concetto e intuizione come due originarii, è come se si dicesse così; giacchè se l'intelletto è intelletto senza il senso, che cosa saranno le categorie o i concetti nell' intelletto? Non possono essere che le categorie come veri concetti o *pensieri* delle categorie. Ma si dirà: « soso forme, germi, predisposizioni, e non già pensieri; l'intelletto Kantiano non è l' intelletto come *intelligente*, come pensante *actu*, ma la potenza dell' intelletto, l'intelletto come potenza, come possibilità di sè stesso. » Già non vi ha niente che sia più contrario all' intendimento di Kant quanto questa spiegazione; i suoi concetti originari non sono germi, ma *funzioni* o atti dell' intelletto, e come tali presuppongono la sensazione come eccitatrice della spontaneità intellettiva. Ma sia pure come si vuole; che cosa significa intelletto come germe, predisposizione, potenza, e simili? Non altro che intelletto come fenomeno di sè stesso, come non intelletto, come senso; cioè l' intelletto nella sua naturalità, nel suo stato originario, immediato come intelletto. E questo è il senso; il senso è l' immediatezza dell' intelletto, come la Natura è l'immediatezza dell' Idea come vera Idea. Il germe è il *naturale*; i *pensieri* come tali non sono niente di meramente naturale; l' uomo non nasce *pensando*, sebbene la sua essenza sia il pensiero. Adunque l' intelletto come germe vuol dire non *separazione* d' intelletto e senso, cioè che l' intelletto originariamente è senso; e se al contrario l' intelletto e il senso sono separati, ciò vuol dire che l' intelletto *pensa* originariamente le categorie. Questa è la contradizione del cattivo Kantismo.

Rosmini ammette un' idea unica non come semplice germe, ma come pensiero, come intuito, nell' intelletto. Per lui l'intelletto originariamente non è, a dir vero, tutto quel che può essere e perciò è potenza (tavola rasa: tavola in cui si scrive mediante il senso); ma non è pura potenza, ma atto, atto primo, ed è tale atto come puro intelletto, senza il senso, fatta astrazione dal senso. Ora io dico: in tutta la realtà non vi ha niente che sia pura potenza, puramente immediato; ogni reale è in certo modo atto, mediazione (con sè stesso o con altro); il puro immediato, la pura potenza, è il cominciamento assoluto, non del reale, ma dell' Idea in sè, il puro essere come tale; il pensiero del puro essere o il cominciamento assoluto della scienza è risultato d' una mediazione, giacchè è lo *spirito* come *pensiero* del puro essere, e lo spirito e specialmente lo spirito *pensante* è quello che vi ha di più mediato. Rosmini dunque ha ragione, se non vuole ammettere l'intelletto come pura potenza; lo spirito — intelletto — come pura potenza non sarebbe nulla di reale, non sarebbe nulla; non sarebbe nè meno pietra o granello di arena; ogni reale, ripeto, è in certo modo atto, e lo spirito come spirito, e non questo o quell'altro essere, è atto anche originariamente; è *più* atto che ogni altro essere reale. Ma la quistione è: che cosa è questo primo atto? Rosmini ammette come due atti originarii; per lui lo spirito è originariamente due come due, intelletto e senso (che hanno luogo comune nel sentimento fondamentale. Il che vorrebbe dire, che questo senso è il primo); quindi *atto* primo d'intelletto, e atto di senso. Ma è possibile tale dualità? È possibile l'intelletto originariamente atto come intelletto, come pensiero, come universale? L'universale presuppone, come ho già notato, l'astrazione, e perciò non può essere contemporaneo alla prima sensazione. Rosmini vede la difficoltà; ma crede di schivarla, distinguendo, come si sa, il pensiero diretto dal riflesso, e afferma anzi che l' astrazione stessa sarebbe impossibile senza il pensiero diretto. Ma che cosa è il pensiero diretto, immediato? È possibile? *Pensiero come tale*, cioè pensiero dell'universale, e *immediato*, non si escludono?

Adunque il così detto pensiero immediato non è il pensiero come tale; cioè l'intelletto come atto primo non è l'intelletto come tale. Ma cos'è? È intuizione, e se si vuole, intuizione dell'universale; ma, appunto perchè *intuizione*, è apprensione non dell'universale per sè, come universale (chè questo sarebbe il pensiero come tale, il così detto pensiero riflesso), ma dell' universale come particolare; e questo è il senso. Si potrebbe dire a Rosmini: nel pensiero *riflesso* voi avete l'*essere* senza la sensazione; voi avete superata la sensazione, la percezione, la rappresentazione; voi contemplate l' essere come puro essere, senza più. Potete far lo stesso nel pensiero diretto? No; la sensazione è *compagna* insuperabile di questo pensiero; voi non potete contemplar l'essere per sè, ma avete sempre ai fianchi quella compagna. Il che non significa altro se non che il pensiero non è libero, ma inceppato nella sensazione; che voi contemplate sì l'essere, ma non puro, ma colla sensazione o meglio *nella* sensazione, mescolato immediatamente colla sensazione; cioè, che non *pensate* ancora, ma solo *sentite;* che il primo atto dell'intelletto non è altro che il senso. Questo *difetto di libertà* nel primo atto dell'intelletto fa vedere che quest'atto non è atto puramente intellettivo; che non si tratta di due atti originarii, ma di uno, e che quest'uno è il senso; il senso è, secondo i gusti, il *fenomeno* o la *impurità* dell'intelletto; e infatti l'intuito rosminiano è impuro, perchè non può liberarsi dalla sensazione, come il giobertiano non può da' sensibili (1). — L' intelletto come *puro* intelletto originariamente che bisogno avrebbe dell' intuizione? Ciò sarebbe non un procedere, ma un retrocedere. L'intelletto puro presuppone superata l'intuizione e la rappresentazione, e queste non hanno valore per sè, ma come fenomeno dell'intelletto. Quando l'intelletto ha superato il fenomeno, non *apparisce* soltanto, ma è quello che è veramente; il fenomeno come tale non ha più valore, e l'intelletto non può ridiventare puro fenomeno. Ma se ridiventa fenomeno (ossia nel caso no-

(1) V. sopra in questo stesso cap., e nella Sez. anteced.

stro, è già fenomeno), è segno che non è prima puro intelletto. Rosmini concede un certo *difetto* nell'intelletto; e dice che l'intelletto non apprende bene l'Ente possibile; quindi la necessità del senso (1). Ma ciò significa solo che non apprende originariamente l'Ente possibile; giacchè l' indeterminato è tale che o si apprende bene o non si apprende affatto (2); significa che l'intelletto originariamente (o come Noo passivo) è senso, e che l'esperienza è il fenomeno del pensiero e della scienza.

CAPITOLO QUINTO.

L'INNATISMO.

A me pare che l'innatismo (sistema delle idee innate) sia ignoto all'antichità; la *preesistenza* platonica non si può dire innatismo. Innatismo vuol dire: l'anima come unita al corpo è originariamente idea dell'idea. Nel platonismo l'anima come unita non è originariamente *idea;* l'idea viene dopo come reminiscenza. Rosmini ammette l'idea innata dell'Idea (dell'Ente possibile), e Gioberti l'idea innata o intuito originario dell'Ente come l'Ente.

L'innatismo è una rappresentazione falsa, ma contiene un gran vero; esprime la natura dello spirito moderno, cioè che lo spirito si comprende come spirito.

Nel platonismo l'anima, nella vita di preesistenza, come intuito dell'idea è attualità perfetta. Cade (fatto inesplicabile). Come unita al corpo è originariamente non attualità, ma tutt'altro; l'attualità viene dopo; non è che reminiscenza di ciò che è stata prima del cominciamento di questa vita. Se cade, è segno che non è vera attualità. Non è tale, perchè l'Idea è rappresentata come oggetto sostanziale *esterno* alla mente, e anche perchè l'Idea stessa non è vera attualità; è l'Idea in sè, non Intelletto o Noo attivo. La caduta dell'anima vuol dire

(1) V. sopra, in questa Sez.
(2) V. sopra, in questa Sez.

imperfezione dell'anima, ed è quindi inconciliabile coll'intuito originario nella vita di preesistenza. Perciò questo non è vero intuito. Nell' innatismo al contrario l' anima non cade, non *comincia* colla caduta, ma è anzi già atto puro come anima. Gioberti e Rosmini hanno poi mescolato l'innatismo modernó col platonismo (colla caduta), dicendo che l'anima vede originariamente l'Ente, ma *imperfettamente*. L' imperfezione rosminiana e giobertiana corrisponde alla caduta platonica. Ora il concetto dell'innatismo vuol dire non imperfezione, ma perfezione assoluta dello spirito.

In Asistotele sparisce la preesistenza, e la *sostanzialità* pura dell'Idea. L'Idea è concetto, idea di sè stessa, Noo attivo, il pensiero che pensa sè stesso eternamente. Pure la *trascendenza* platonica si conserva qui, in quanto questa attualità pura è oltre e sopramondana, e perciò realmente sovrumana. L'anima è originariamente pura *potenza* del Noo (Noo passivo), tavola rasa. Si attua poi, diventa Noo attivo, pensiero puro, scienza; ma questa attuazione avviene per virtù dello stesso Noo già eternamente attivo, eterno pensiero puro, eterna scienza di sè stesso, eterno e puro atto. Qui sebbene l'anima (razionale) e il Noo eternamente attivo siano *in sè* lo stesso Noo, pure l'anima essendo soggetta al divenire e il Noo attivo essendo puro e eterno atto, questo apparisce come estrinseco e distinto da quella. Ciò che *attua* l'anima è già atto eterno, e l'anima diventa quello che già *è* eternamente attuale. Quest'atto puro, sebbene attui l'anima, è dunque come estrinseco all'anima. Nè questa esteriorità è tolta dal concetto del doppio Noo, attivo e passivo; perchè appunto questo concetto — essendo il Noo puro Noo e però in sè puro Atto — è oscurissimo. Noo come puro Noo (opposto assolutamente al senso) e nondimeno doppio Noo, è, come Noo, estrinseco a sè stesso.

A me pare dunque che l'antichità (greca) in generale abbia questo carattere: l'*esteriorità* dell'Idea. Lo spirito è in sè l'Idea; ma l'Idea come vera Idea, come attualità pura e però senza divenire ed eterna, è estrinseca allo spirito. L'Idea *è già* quello

che lo spirito si affatica di diventare *nel tempo*. Qui l'eterno come fuori del tempo, come prima del tempo, è rappresentato come qualcosa d'*immobile;* e la eternità, la vita dell'eterno, è rappresentata come una continua *ripetizione* dello *stesso;* è un opposto assoluto del tempo e del divenire; è dunque tempo anch'essa, e perciò è esteriorità.

Il mondo moderno al contrario vuol dire: l'attualità pura, l'Eterno, non è un *fatto*, un passato, ma un continuo *presente;* e non un vuoto presente, cioè un presente come ripetizione del passato, ma come sviluppo di sè, per sè, a sè: *sempre sè stesso e non mai lo stesso* (1). È lo Spirito: non motore immobile, e però fuori del mosso (e quindi il mosso fuori di esso); ma — in quanto realmente e assolutamente medesimo a sè medesimo — assoluto movimento che è assoluta quiete.

Infatti nell'antichità quello a cui arriva o può arrivare lo spirito, diventando nel tempo, è già Atto; come tale è già prima dello spirito (in quanto diventa) e perciò estrinseco allo spirito (diventante). L'intuito dell'Idea (attualità dell'Idea) io non l'ho originariamente, ma *dopo;* e quando l'ho (se l'ho), l'intuito già ci è, l'Idea è già intuita, è già intuito di sè stessa (è già Atto). Al contrario quando dico: lo spirito intuisce originariamente l'Idea, ha l'idea innata dell'Idea, dico in sostanza che lo spirito è originariamente Atto, attualità pura; e siccome l'intuito è estemporaneo, dico che lo spirito è come estemporaneo attualità perfetta; come originariamente attualità pura non può lo spirito non essere assolutamente estemporaneo, eterno, la stessa Attualità pura. E infatti Gioberti dice ingenuamente, che lo spirito intuisce originalmente l'Ente che lo crea in quanto lo crea (2). Ciò vuol dire che lo spirito è puro Atto. Lo spirito essendo originariamente atto, perchè intuito dell'Idea, cioè non essendo originariamente potenza pura (e, solo in quanto è potenza pura originariamente, è nel tempo e soggetto al divenire, e perciò sottoposto alla virtù del Noo attivo estrinseco eterno), non ha più fuori di sè l'Atto puro

(1) V. nel progresso dell'Opera vol. II.
(2) V. sopra Sez. anteced.

eterno aristotelico; egli stesso è già quest' Atto puro. — La verità dell'innatismo è dunque il concetto dell'*assolutezza* dello spirito: di essere, cioè, attualità di sè stesso. Il falso è il rappresentarsi come originario, come primo stato, come fatto, quello che è opera dello spirito stesso: opera e attività, in cui consiste la vita dello spirito, la *spiritualità;* cioè il rappresentarsi come *essere* o *cosa* quello che è *processo*, come meramente immediato quello che è *sviluppo* (di sè per sè a sè). Lo spirito non è qualcosa d'immediato, di naturale; e tale è l'atto come atto innato, cioè natura, pura potenza. Ciò che rimane come vero dell'innatismo è che, fuori dello spirito, non vi ha nulla di meramente attuale; cioè che la vera attualità è l'unità dell'Idea e della Mente, lo spirito come intuito dell'Idea. — Lo spirito è l'attualità assoluta, e pure è *sviluppo*. Ma è sviluppo di sè, per sè, a sè. Quindi il concetto aristotelico dello sviluppo rimane, ma è introdotto nella stessa attualità pura. Rimane il doppio Noo, ma in quanto il Noo è sviluppo di sè stesso; come attualità di sè stesso è potenza di sè stesso. Sviluppo dice tempo, divenire, cangiamento: in generale *senso*. Il senso è dunque *momento* del Noo; è il Noo stesso come potenza, come Noo passivo. La filosofia moderna si potrebbe dunque dire l'Aristotelismo corretto o perfezionato così: non attualità pura esterna e sopra lo spirito, non opposizione assoluta di senso e Noo, ma: lo spirito attualità pura, il senso momento del Noo, dell'attualità pura. Ammettere l'originalità dell' intuito e nel tempo stesso l' esteriorità dell' Atto puro e l'assoluta opposizione del senso verso l'Idea, la non intelligibilità del sensibile, è una contraddizione.

Insomma l' antichità dice: io procedo e mi elevo all' Idea. Quindi propedeutica, educazione, plasticismo; l'Idea è considerata come *tipo;* il tipo aristotelico è Atto puro: veramente più che semplice tipo, ma pure qualcosa di esterno, sebbene sia Noo come è Noo l'anima. Qui l'Idea è già fuori e prima della mente. (Il pregio di Aristotele è di aver dato lo stesso nome all'anima umana e a Dio).

Il mondo moderno dice: Io (lo spirito) sono originalmente

l'Idea, l'attualità assoluta; prima e fuori e senza di me non ci è attualità. Qui l'Idea (vera, Atto) non è qualcosa di già fatto (tipo) prima dello spirito. E lo sbaglio degl'*innatisti* è appunto di considerare questa attualità (identità dello spirito e dell'Idea) come qualcosa di già fatto , un originario , uno *stato naturale*.

Quindi a me pare che si possa porre questa differenza:

Antichità (greca) : attualità pura, Dio, fuori dello spirito (Lo spirito appartiene alla terra; è più il cielo, gli astri, che lo spirito). Dio come già *fatto*.

Tempi moderni: 1. Dio non fuori dello spirito, ma pure come già *fatto;* lo stesso spirito è *fatto*, è sistema d'*idee innate*; non è sviluppo. Quindi Dio è Natura, Causa Sostanza. Lo spirito qui è sviluppo solo in quanto è unito al corpo; ma sono due sostanze distinte, e lo spirito in sè è sostanza, è compiuto, ha le idee innate prima del senso. Dualismo di anima e corpo; anzi lo spirito senza il corpo starebbe meglio. È l'*uomo* che si sviluppa, non lo *spirito;* lo spirito in sè è puro. — Qui Dio non è fuori dello spirito (astratto), ma fuori dell' uomo (spirito concreto). — 2. Dio non è fuori dello spirito, ma non è *fatto:* non è fatto, ma è lo stesso spirito. Lo spirito è spirito non in quanto è *cosa*, natura, semplice facoltà, sostanza, essenza, ma in quanto è sviluppo, attuazione. È tale; quindi il finito, il senso, il divenire, è momento dello spirito; quindi anima e corpo non due *sostanze separate*. Lo spirito si *fa* (si attua ; attua sè stesso) nel corpo, mediante il corpo, e non già senza il corpo : il Noo non senza il senso; il senso non è semplice compagno, aiuto, o veste del Noo, ma lo stesso Noo come potenza di sè stesso. Quindi il Noo umano non è un accidente o una pallida imitazione del divino, ma in in sè è lo stesso Noo divino.

L' innatismo mal compreso esclude dunque lo sviluppo dello spirito come spirito, cioè il gran concetto aristotelico. Ma l'aristotelismo ammettendo lo sviluppo, pone anche l' *estrumanità* dell'Atto puro; e l'umanità di quest'Atto è il vero dell'innatismo. Innatismo e Aristotelismo sono dunque opposti as-

solutamente ; la verità è la loro conciliazione, cioè lo spirito come principio e fine assoluto, o mediazione assoluta di sè con sè stesso,

Quindi non più l' antico ontologismo, cioè l' Idea o come il puro Intelligibile o come il puro intelletto estramondano ed estrumano. L'Idea non è puro atto, che in quanto è *intelletto;* intelletto (e volere) di sè stessa. Ora se lo spirito ha innato l' intuito dell' Idea come puro atto, cioè come Intelletto, e se non può intuire l' intelletto senza essere lo stesso intelletto ; è chiaro che l' Idea non è atto che in quanto è lo stesso spirito. Se la Idea fosse atto senza lo spirito, non sarebbe che pura Idea, Sostanza o Cosa.

LIBRO TERZO

CONTENUTO DELLA FORMOLA IDEALE (Spinozismo)

All' immediatezza dell' intuitò corrisponde l' immediatezza dell' Idea o dell' Ente. L'Ente come immediato è semplice Sostanza; e l' esistenza è pura modificazione della Sostanza, o puro effetto della causalità infinita. Così l' unica e assoluta realtà è l' Ente, e l'esistente come tale, cioè in quanto distinto dall' Ente, non è niente di reale. In questa relazione tra l' Ente e l' esistente consiste in generale lo spinozismo giobertiano. Spinozismo vuol dire: Dio solo è reale, e le *cose* del mondo non sono reali (1). Questo sistema è una conseguenza necessaria dell' immediatezza dell' intuito.

Ma l'immediatezza dell'intuito è di due specie; cioè, altro è l' intuito come notizia *naturale originaria* (come prima notizia), altro come *primo pensiero puro* (come elevazione subitanea dalla coscienza volgare alla scienza dell' assoluto). L'intuito spinoziano non è della prima specie. Spinoza non dice che lo spirito comincia naturalmente dall' intuito di Dio; e ammette gradi nel conoscere, cioè intendimento sensibile, intendimento logico e ragione; o in altri termini: cognizione delle cose (de' modi), cognizione della connessione delle cose, e cognizione della Sostanza come unità assoluta di tutte le cose. Ma questo processo è in Spinoza imperfettissimo e fuori della scienza, ed egli si eleva a Dio per un' astrazione immediata e subitanea; e perciò il suo Dio è immediatamente Dio, cioè Sostanza. Gioberti all' opposto piglia l'intuito nell'uno e nell' altro senso; quindi due diverse maniere d' intendere la relazione tra l'Ente e l' esistente, o l' atto creativo, il quale è l' oggetto proprio dell'intuito stesso.

Infatti, poniamo l' intuito originario. Abbiamo mostrato, che esso non è altro che la cognizione sensibile o l' appren-

(1) Cfr. Lib. II, a principio.

sione delle cose particolari. La creazione dunque, fondata in questo intuito, dovrà apparire unicamente come una produzione d' individui o di sensibili; e perciò assolutamente accidentale e arbitraria.

Poniamo al contrario l' intuito come scienza. Il particolare come tale non è oggetto di scienza, ma solo l' universale. Adunque la creazione sarà qui una produzione *ideale*, e il creato non un mero sensibile, ma un intelligibile; il sensibile sarà come un *appendice* dell' intelligibile, e questo solo sarà il vero oggetto dell' intuito e perciò il vero creato (il vero effetto della causalità infinita).

La conseguenza di questi due intendimenti sarà la stessa quanto alla realtà delle cose particolari, se non quanto a quella del mondo come totalità delle cose particolari. Nell' uno e nell' altro caso le cose particolari non saranno niente di reale. La ragione di questa nullità è in ciò, che la creazione è semplice *posizione*; nel primo caso, posizione delle *esistenze*; nel secondo, posizione dell' *esistente in generale* come intelligibile; e perciò la Sostanza, cioè il reale assoluto e il principio di ogni realtà, nel primo caso non è immanente nelle esistenze come tali, e nel secondo è immanente solo nella totalità delle esistenze. Nel primo caso non ci è veramente produzione di niente; nel secondo il prodotto reale è la *esistenza* stessa della causa o un prodotto infinito come questa, e non già le cose particolari.

La differenza tra Gioberti e Spinoza consiste nella determinazione dell' *essenza* della Sostanza, e dipende dalla diversità dell' intuito. L' intuito spinoziano è essenzialmente intellettuale, e perciò la Sostanza ha una doppia essenza: è pensiero ed estensione. L' intuito giobertiano è insieme intellettuale e originario o naturale, e perciò — in quanto l'intuito naturale è semplice apprensione di cose particolari e sensibili come tali — l' essenza è quantità pura, cioè attività o differenza indifferente. Se per Spinoza l' essenza è l' attributo, e vi ha due attributi, per Gioberti l' attributo è uno, ed è la quantità infinita.

SEZIONE PRIMA

SPINOZISMO (FORMA DELL' ATTO CREATIVO: MECCANISMO).

CAPITOLO PRIMO

FALSO SPINOZISMO (DIO SEMPLICE SOSTANZA, NON CAUSA).

Il contenuto della formola è: l' Ente crea le esistenze. Questa proposizione esprime il modo più volgare d' intendere la creazione. Si distinguono come due tempi; il primo de' quali è rappresentato come anteriore alla creazione, che comincia solo col secondo. A principio ci è l' Ente soltanto, al quale non manca niente, perchè è non solo tutto sè stesso, ma tutto il possibile, in quanto contiene in sè non solo le idee più astratte e indeterminate delle cose, ma anche le più concrete e determinate. Quelle sono le idee generiche, e queste le specifiche; le prime ci rappresentano il loro oggetto in modo che non può realmente sussistere, e le seconde rendono imagine della *cosa con tutte le sue parti e proprietà integrali*, per forma che non le manca a sussistere realmente che la sua *individuazione*. Esse si possono considerare come gli *esemplari* degl' individui stessi, che *dai difetti e accidenti in fuori* loro corrispondono, come un ritratto si confà all'originale che rappresenta. E non è già che questi esemplari non siano anch'essi reali in un modo loro proprio; ma sono reali come idee e non come cose; la realtà loro è in uno spirito, non fuori di ogni spirito; è necessaria, assoluta, eterna, non contingente,

temporanea, relativa. Come tipi delle cose, le rappresentano, non già come la copia rappresenta l'originale, ma come l'originale rappresenta la sua copia. Creare dunque non è altro che produrre le copie di questi tipi, traendo dal nulla la materia e formandola secondo quelli. Prima della creazione non si ha che l' originale, che è uno; mediante la creazione, oltre l'originale, si hà una moltitudine di copie differenti. Questa moltiplicazione Gioberti la chiama anche attuazione o individuazione del tipo o dell' Idea (1).

Con questo concetto della creazione si capisce com'essa sia un' azione meramente arbitraria, estrinseca, indifferente; ci può essere, e può non esserci, e che ci sia o non ci sia, non fa nulla. In fatti anche prima della creazione ci è tutto quello che può essere, tutto il pensabile, e non solo nelle sue determinazioni astratte e generali, ma nella sua concretezza specifica. Che cosa manca? Nulla, eccetto ciò che non è vero essere e che non ci dovrebbe essere, cioè que'*difetti e accidenti* che distinguono la copia dall'originale: questo è necessario, assoluto, eterno, quella è contingente, temporaria, relativa. Ecco dunque che cosa fa la creazione: pone la contingenza, la temporalità e simili imperfezioni dove non ci erano o ci era tutto il contrario. Capisco, che tutti questi difetti non toccano punto ciò che già è prima della creazione, sebbene sia questo stesso quello che mediante la creazione s'individua e viene a sussistere. Ma a ogni modo accanto a ciò che è perfetto si pone una moltitudine d'imperfezioni, di maniera che non solo pare cosa indifferente che ci sia o non ci sia la creazione, ma sarebbe meglio se non ci fosse; perchè se bisognava fare, era da fare qualcosa di meglio, e ciò non essendo possibile, era meglio non fare che deteriorare e andare indietro.

La conseguenza immediata di questo concetto è che la creazione, il mondo e le cose di questo mondo non hanno alcun valore e non sono niente di reale. Se io posseggo la Madonna della Seggiola di Raffaello, che m' importa di quelle orribili

(1) *Del Bello* pag. 18-21; 76. *Errori*, vol. I, pag. 393 segg. *Teorica*, vol. I, pag. 338 seg. *Introduz.* vol. II, passim.

copie che si vendono su'muricciuoli a un soldo l'una? Non sono esse anzi una profanazione? E tanto peggio, se io medesimo mi divertissi a fabbricarle e mandarle attorno.

Sebbene la creazione non sia altro che questa moltiplicazione dello stesso originale in un numero interminabile di copie imperfette, Gioberti afferma che le esistenze hanno una sostanzialità e quindi una realtà propria ; cioè *sono in sè* e *dipendono da sè*, come cause e sostanze seconde, subordinatamente alla sostanza e causa prima e creatrice (1). Ma come ciò è possibile? Gioberti non lo dice; anzi la sua spiegazione della formola e la natura della subordinazione delle esistenze all'Ente contradicono alla loro realtà sostanziale. Infatti l'Ente è Sostanza e Causa (assoluta) ; in quanto è Sostanza, le esistenze *sono nell'* Ente ; in quanto è Causa , le esistenze sono *dall'*Ente (2). Ciò significa che le esistenze hanno un doppio *essere*, e se non l'avessero non sarebbero esistenze; cioè esse *sono* nell'Ente e così formano, direi, parte dell'Ente stesso, e sono *fuori* e *distinte* dall'Ente. In altri termini, se l'Ente non fosse insieme Causa e Sostanza, le cose non sussisterebbero; giacchè se fosse solo Sostanza, le cose non si distinguerebbero affatto dall'Ente; se fosse solo Causa, le cose sarebbero assolutamente separate e fuori dell'Ente; il che — siccome l'Ente è somma realtà e principio di ogni realtà — sarebbe lo stesso che dire , o che le cose non sono niente , o che sono qualcosa senza l'Ente; e ciò equivarrebbe a negare la causalità dell'Ente. E invero se si può concepire la sostanza senza la causa, è impossibile concepire la causa senza la sostanza; ciò che non è sostanza, non è causa. Ora come si concilia questo doppio essere delle esistenze? Anzi qui il primo non fa come nullo il secondo? Imperocchè in quanto le cose sono nell'Ente (in quanto l'Ente è Sostanza), non sono altro che le stesse idee specifiche nella loro necessità, eternità e assolutezza, cioè la realtà e la verità stessa; in quanto sono distinte dall' Ente o create, non hanno altro di più che i *difetti e gli accidenti*, cioè

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 182-3.
(2) Ibid.

l'opposto della realtà e della verità. Adunque in quanto *sono in sè e dipendono da sè*, cioè come sostanze e cause seconde, esse non hanno che una realtà imaginaria ; e ciò val quanto dire che la causalità dell'Ente è mera apparenza. L'Ente è di tal maniera sostanza , che non può essere vera causa ; colla sostanza e nella sostanza è già dato tutto , e perciò la operazione dell' Ente non può essere che assolutamente estrinseca e non può produrre nulla che sia reale e abbia valore, Delle due determinazioni dell'Ente, la sostanza vince e annulla la causa.

Il vero difetto di questa maniera di comprendere la creazione è non già che le cose particolari non sono reali, ma che il mondo come totalità o sistema delle cose non è reale. Il mondo esiste in quanto è creato. Come creato è un esemplato, il cui esemplare è l'Idea che è Dio stesso. Adunque non vi ha idea propria del mondo, e ciò che si potrebbe dire idea o essenza del mondo non è che la essenza stessa di Dio. Questa essenza è il puro universale, il quale nondimeno è reale e sussiste assolutamente come universàle; e il mondo è il puro particolare, il quale non sussiste che come particolare. Ora se l'universale sussiste ed è per sè senza il particolare, il particolare in quanto distinto dall' universale, cioè come mondo , non ha valore. Giacchè , dunque , il mondo come idea , cioè come vera realtà, è Dio stesso, e non è mondo che in quanto è creato, segue che esso si distingue da Dio non come la realtà relativa dall'assoluta, ma come il non essere dall'essere, e che l'unica realtà è Dio.

Il mondo dunque non è affatto. Perchè fosse qualcosa, bisognerebbe che fosse qualcosa come idea, non già in quanto Dio, ma in quanto mondo; cioè che avesse un' idea propria e così si distinguesse da Dio non come il puro particolare dall' universale, ma *idealmente*, cioè come l'universale dall'universale. Il vero consiste nell'universale; senza universalità non vi ha verità, e quindi non realtà. Ora il mondo come universale non essendo altro che Dio, si distingue da Dio solo come non idea, cioè come mera apparenza. Se Dio è la pura Idea o il puro

intelligibile, perchè il mondo si distinguesse realmente da Dio bisognerebbe che la sua idea non fosse pura idea. E infatti il mondo in quanto esiste è un sensibile o comprende il sensibile; Dio all'opposto non sussiste sensibilmente. L'idea del mondo deve dunque essere di tal natura che contenga in sè come momento essenziale il sensibile; cioè non sia idea pura, ma idea e insieme intuizione. Come idea — intuizione essa si distinguerebbe realmente dall'idea come pura essenza di Dio, come puro universale. Ma qui invece non abbiamo altro che da una parte il puro universale o intelligibile, che è Dio, e dall' altra il puro sensibile che è il mondo. Manca insomma l'idea del mondo.

Posta questa opposizione assoluta tra l'intelligibile e il sensibile, è impossibile la creazione e in generale ogni passaggio da Dio al mondo. Qui ci troviamo nello stesso imbarazzo dei platonici, e si tenta di uscirne ricorrendo agli stessi espedienti. Presupposta la materia, la quale in quanto tratta dal niente e non ancora formata è il puro non ente, si dice che essa diventa qualcosa in quanto *partecipa* dell'idea come la copia dell'originale, e questa partecipazione sia appunto l'intelligibilità del sensibile e quindi l' idea propria del mondo in quanto distinto da Dio. Ma se l'idea è il puro intelligibile e la materia come tale il puro non ente, come è possibile che la materia sia in qualche modo la espressione, l' attuazione o lo specchio dell' idea? Perchè ciò fosse possibile, bisognerebbe che non solo la materia fosse in qualche maniera in sè l'idea, ma l'idea avesse in sè qualcosa di materiale; giacchè, è facile vedere che la materia non può partecipare, se l'idea non è partecipabile, e la *partecipabilità* dell' idea è appunto la materia nell'idea, cioè un elemento che non è l'idea pura. In altri termini, se l'individuazione dell'idea — in cui si fa consistere la creazione — deve essere possibile, è necessario che essa non sia un' azione meramente estrinseca e indifferente, una semplice moltiplicazione quantitativa, ma a quest' azione corrisponda e serva di fondamento un atto intimo per cui l' idea pura (il puro intelligibile) si ponga in sè stessa e per sè stes-

sa come idea intuitiva. Questa sola può essere l'essenza delle esistenze e la ragione intrinseca dell'individuazione esterna, in cui si ripone la loro produzione; essa sola, e non già il puro intelligibile, può individuarsi estrinsecamente, perchè in sè è già particolarità ed esteriorità rispetto all'idea pura.—Qui accade come nel fatto della cognizione considerato da Kant; anzi in fondo in fondo il problema è lo stesso. La esperienza è la unione del concetto e della intuizione. Se il concetto e l'intuizione sono elementi assolutamente eterogenei ed opposti, se il concetto non ha in sè qualcosa dell'intuizione e viceversa, la loro unione e quindi la esperienza è impossibile. Questa unità *a priori* dei due opposti, e principio della possibilità dell'esperienza, è la immaginazione trascendentale o il concetto intuitivo (lo schema).—

Ordinariamente la nullità del mondo si considera anche come una conseguenza dello Spinozismo, di maniera che la dottrina della creazione sostanziale *ex nihilo* come meramente estrinseca e arbitraria e la dottrina della unità e *ingenerabilità* della sostanza appariscono identiche quanto al risultato, cioè sono ambedue acosmiche: come il mondo giobertiano non è che la estrinsecazione finita dell' essenza infinita di Dio, così il mondo di Spinoza è la semplice modificazione della essenza infinita della sostanza, e perciò in sè niente di vero; Dio è nell' una e nell' altra dottrina mera sostanza immobile e inattiva, e la sua causalità è solo imaginaria. Si vedrà che ben altro è il difetto dello spinozismo, e che la sua sostanza è anche causa reale e infinita; cioè l' attività della sostanza non consiste solamente nel porre il puro particolare, ma nel porsi come *modo infinito*, che è l' universo.

Il concetto della creazione come attività individuatrice meramente estrinseca è il modo infantile di comprendere la generazione dell' universo. Questa dottrina non è in Gioberti un punto fermo e inconcusso, ma come il primo grado del suo pensiero filosofico della creazione. Quindi egli non se ne contenta pienamente, e ben presto comincia ad accorgersi che il mondo, senza una *idealità* propria distinta dalla pura essenza

di Dio, non può avere una sussistenza reale. Così perfeziona il concetto della creazione distinguendo una doppia intelligibilità, assoluta e relativa: quella propria di Dio, e questa del mondo. Ma questo punto è molto oscuro in Gioberti, e ciò mostra che egli, almeno a principio, non avea ben compreso questa distinzione. E certo non è cosa facile, anzi è il problema capitale della filosofia. Come è possibile che l' idea *pura* si ponga come idea *intuitiva?* Ciò vuol dire che l'idea sia insieme identica e diversa da sè medesima. Se l' idea stessa si distingue come idea pura e come idea intuitiva, è chiaro che tutte e due devono essere in sostanza una stessa cosa o come la stessa cosa sotto due aspetti ; e quindi Gioberti dice spesso, che l' intelligibilità è una sola, che l'assoluta e la relativa non si distinguono specificamente nè numericamente. E pure devono distinguersi in *certo* modo, cioè la identità non deve essere tale che annulli la differenza. Ora ciò che manca in Gioberti è il concetto chiaro e speculativo della differenza, e tutto il progresso della sua dottrina consiste nella determinazione sempre più esplicita di questo concetto. Senza la differenza la identità è vuota e astratta; essa è reale solo in quanto comprende la differenza. Questa identità è la vera idea. In Gioberti, secondo il significato attribuito alla differenza, l' idea ora è la vuota identità, ora l' identità concreta. Ed è vuota, quando la differenza tra l' intelligibilità assoluta e la relativa consiste solo in ciò: che questa è la *copia finita e imperfetta* di quella (1), come prima ha detto che le cose sono copie imperfette e finite delle loro idee specifiche (tipi intelligibili). Ciò vuol dire che non vi ha intelligibile relativo. Parrebbe che l' intelligibile relativo dovesse essere la stessa idea specifica, e non già la mera partecipazione imperfetta della cosa a questa idea. Ma no; l' idea specifica non si distingue dall' Intelligibile assoluto (1). Adunque la differenza è nulla. —

(1) *Teorica* vol. I, pag. 372, e *passim* in altre Opere.
(2) *Del Bello*, pag. 33.

CAPITOLO SECONDO

VERO SPINOZISMO (DIO SOSTANZA *CAUSA*).

La creazione come semplice individuazione estrinseca e indifferente contradice al principio, che l'attività creatrice sia l'Idea stessa. Se l'Ente creante è l'Idea, la creazione deve essere di necessità una produzione *ideale* e perciò intrinseca, e quindi una distinzione nell'Idea stessa. Gioberti dunque dovea essere condotto dal suo concetto stesso dell'Idea a comprendere in una maniera più perfetta la creazione. E ciò è tanto vero, che dove prima la creazione consisteva solamente nella produzione de' sensibili, ora è principalmente produzione ideale, e la produzione de' sensibili ha un' importanza meramente secondaria. Qui è il vero spinozismo giobertiano.

§ I.

Prima prova dello spinozismo giobertiano.

Infatti Gioberti dove prima ha distinto solamente l'*Ente*, l'atto creativo e le esistenze, ora distingue quattro cose (1); cioè 1. l'*Ente* o l'Idea come tale e in sè stessa; ciò che io chiamo anche Ideà pura; 2. l'Ente come causante, cioè l'*atto creativo*, detto anche giudizio pratico (2); 3. l'*esistenza universa-*

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184, già cit.: La formola contiene un *vero ideale* e un *fatto ideale*. Il vero ideale, espresso dal giudizio divino, è la realtà dell'Ente. Il fatto ideale è la *produzione* divina delle esistenze, e chiamasi ideale, benchè sia un fatto, perchè è *divino* e dall'*Ente procede*. Il fatto ideale *nasce* dal vero ideale, per mezzo della creazione, che forma il *passaggio*, ed essendo l'anello interposto tra il vero e il falso, il loro legame, si accosta a' due estremi e partecipa della natura di entrambi. La cognizione intuitiva che abbiamo del fatto ideale, è da' *sensibili* accompagnata. La *sintesi* tra il *fatto ideale della esistenza* e i sensibili dà origine all'esperienza, la quale secondo Aristotele è la conoscenza degl'individui.

(2) Ibid. pag. 181.

le, posta dall' Ente mediante il giudizio pratico (1), cioè il *fatto ideale* della esistenza; 4. l'esperienza, cioè la sintesi tra il fatto ideale della esistenza e i sensibili: gl' individui o le esistenze particolari. Quello che qui vi è di nuovo è il *fatto ideale :* frase, che esprime mirabilmente la natura dell' intelligibile relativo.

È vero che qui Gioberti non usa sempre un linguaggio preciso. Così l' atto creativo, il giudizio pratico per cui l' Ente pone l' esistenza universale, è chiamato *fatto divino*, e nel tempo stesso si parla del *fatto ideale e divino*, che nasce dal vero ideale per mezzo della creazione, la quale forma il passaggio dall' Ente all' esistente ed è l' anello interposto tra il vero e il fatto, il loro legame; dunque il fatto è l'esistente, o l'esistenza universale; e si parla del *fatto ideale* della esistenza (senza i sensibili). Nello stesso modo il *fatto divino* — che è la creazione o il giudizio pratico — è detto la *base* della natura (non la natura; la natura sarebbe l' esistenza universale); e d' altra parte questo stesso *fatto ideale* è una formola che ci dà il sensibile: una formola, tra cui e l' altra formola che ci dà l' inl' intelligibile e che è il giudizio speculativo divino, tengono un luogo di mezzo le scienze matematiche. Perciò questo *fatto ideale* non può essere l' atto creativo come tale; le matematiche presuppongono lo spazio e il tempo, e lo spazio e il tempo l' atto creativo. Questo fatto sarà dunque il fatto ideale della esistenza, l' esistenza universale, la natura, di cui l'atto creativo è la base. E allora per *sensibile* non bisogna intendere i *sensibili*, ma il sensibile universale; bisognerà distinguere questo da quelli, come si distingue l' esistenza universale dalle esistenze. Così spazio e tempo, che appartengono all' esistenza universale e sono il *primo fatto* della creazione, possono dirsi il sensibile universale, in quanto sono la forma universale de' sensibili, ma non possono essere annoverati tra i sensibili. Finalmente il fatto ideale che nasce dal vero ideale per mezzo della creazione è chiamato la *produzione* divina

(1) Ibid.

delle esistenze; e piuttosto dovrebbe esser detto *prodotto* (1). Ma con tutto questo po' di confusione di linguaggio si capisce che Gioberti distingue le quattro cose sopra notate. Quanto alla distinzione della terza dall' ultima (cioè del fatto ideale come tale, della esistenza universale dai fatti particolari, dalle esistenze particolari, dagli oggetti della esperienza; giacchè l'esistenza universale o il fatto ideale non è oggetto della esperienza), i luoghi citati parlano chiaro. E si noti bene, che dico distinzione del fatto ideale dai fatti particolari, e non già distinzione della *notizia* del fatto ideale dalla notizia de' fatti particolari, come se la prima *precedesse* la seconda e stesse per sè prima della seconda; essa viene, come ho già osservato (2), dopo la seconda, anzi molto dopo; primitivamente noi non abbiamo notizia del fatto ideale che nei fatti particolari. Quanto alla distinzione della seconda cosa dalla terza, Gioberti stesso dice: « la creazione è un fatto, e questo fatto ci è conto in quanto lo percepiamo » (3). Qui creazione è insieme atto creativo ed effetto: fare e fatto. « Ora percepire un fatto è vedere collo spirito l'azione e quasi il movimento, in cui il fatto consiste; è vedere il *principio*, da cui l' atto muove, vedere esso atto, e l' effetto che ne risulta (4). Principio, atto, ed effetto; cioè Ente, atto creativo, e il mondo. A queste cose si aggiungano le esistenze particolari, gli oggetti della esperienza, che non possono essere senza i sensibili; e si avranno quelle quattro che abbiamo distinte.

Queste quattro cose non sono altro che la *sostanza*, la *natura naturante*, la *natura naturata* e le *cose particolari* (i modi) di Spinoza. La Sostanza è Dio come l' essere originario, necessario, assoluto: principio e ragione di tutte le cose. La Natura naturante è Dio come causalità assoluta, come *constans infinitis attributis*, i quali costituiscono la sua essenza infinita. La Natura naturata è l' effetto *universale* della causali-

(1) Ibid. pag. 181, 184.
(2) Lib. II, Sez. 2, cap. 4. Cfr. anche Sez. 3.
(3) *Introduz.* vol. II, pag. 178 seg. già cit.
(4) Ibid.

tà divina, il *sistema e la connessione* delle cose *(ordo et connexio)*, *tutte* le cose quali sono in Dio e in quanto sono in Dio (1). Le cose particolari sono le cose finite, individuali, caduche: le cose quali sono, considerate *fuori* della Sostanza o di Dio; le cose nel loro non essere, in ciò che hanno di corruttibile. Ora l'Ente Giobertiano è *Sostanza prima e assoluta,* in quanto tutte le esistenze sono in esso in modo implicito; e tale è anche il Dio di Spinoza; pel quale la Sostanza e i modi sono inseparabili, e *tutti* i modi *sono* nella Sostanza. In questa inseparabilità consiste la *entità* de' modi; e similmente per Gioberti la *compenetrazione e simultaneità reale dell'Ente e dell'esistente costituisce l'entità delle esistenze* (2). Per Spinoza la sostanza non può essere senza modi; senza modi è un essere astratto. E per Gioberti l'Ente senza l'esistente (come non creante) è l'Ente nella sua entità astratta, non *quale è realmente* (3). Per Spinoza la sostanza è causalità assoluta, e i suoi attributi — che esprimono la sua essenza — sono le sue potenze infinite, la natura *naturante*, attiva (la Sostanza come entità de'modi è *Natura* (4)): l'essenza *attuosa* della Sostanza. E per Gioberti l'Ente è Causa prima, e come tale *estrinseca in modo finito colle sue opere la propria* ESSENZA *infinita; è come costituito in moto estrinsecamente ed esplica il suo eterno* VALORE *di fuori e nel tempo* (5). Qui la creazione è come il movimento della essenza infinita, l'esplicazione dell'eterno valore: essenza infinita ed eterno valore, che corrispondono perfettamente agli *attributi infiniti* di Spinoza. L'effetto della natura *attiva* o *naturante* sono i *modi;* i quali come cose *particolari* sono *fuori* della Sostanza, *temporali, finiti;* ma come *tutti* i modi, come sistema e connessione di tutte le cose, sono *nella* Sostanza e formano una totalità infinita, eterna, necessaria (natura naturata o *modi infiniti*). E questa distinzione si trova anche

(1) *Ethic. Pars.* I, *Def.* 6; e *Prop.* 29. *Schol.*—V. la mia *Introduz.* già cit. pag. 77.

(2) *Introduz.* vol. II, pag. 183 seg.

(3) Ibid. pag. 178 seg.

(4) V. più sotto.

(5) *Introduz.* vol. II, pag. 178 seg. 184 seg.

in Gioberti. Il *modo finito* di estrinsecazione, il *di fuori*, il *tempo*, corrispondono a' *modi* di Spinoza, come finiti o come cose particolari. Ma per Gioberti le cose *sono nell'*Ente; la loro entità è appunto quest'*esser nell'*Ente, la *simultaneità* e la *compenetrazione reale* dell'esistente e dell'Ente (quindi la eternità de'modi infiniti). Ora che significa questo? Significa forse che le cose particolari come tali, come temporali, esteriori, finite (oggetti della esperienza) sono nell' Ente? Se così fosse, tra l'Ente e le cose come cose particolari non ci sarebbe alcuna differenza; e Gioberti stesso dice che quella tal simultaneità e compenetrazione *non annulla la distinzione sostantiva nè l'infinito intervallo che corre tra loro* (5). Dunque nell'Ente l'esistente non è altrimenti che o come l'Ente stesso, e allora si ricade nella negazione assoluta del mondo già discussa poco innanzi; o come *sistema e connessione* degli esistenti, come *tutto*. E tale è la Natura naturata di Spinoza. Essa è l'effetto della causalità assoluta, e come tale è eterna e infinita. Nè può essere diverso l'esistente giobertiano; come simultaneo e compenetrato realmente coll'Ente, esso è eterno e infinito come questo. A che si riduce dunque la *distinzione sostantiva* e *l'infinito intervallo* che corre tra loro? Tra l'Ente e l'esistente in quanto è nell'Ente, non ci è infinito intervallo nè distinzione sostantiva (opposizione assoluta); ci è solamente tra l'Ente e l'esistente in quanto è fuori dell'Ente, cioè come cosa particolare. Ma l'esistente come cosa particolare ha entità? L'entità dell'esistente consiste nella sua simultaneità e compenetrazione coll'Ente; cioè, egli ha entità, in quanto è nell'Ente, in quanto non si distingue sostantivamente dall' Ente, in quanto non è una cosa particolare; e come fuori dell' Ente, come cosa particolare non ha entità veruna. Dunque tutta la differenza sostantiva tra l'Ente e l'esistente è quella tra l'Ente e il nulla; e l'*essere in sè* e il *dipendere da sè come sostanze e cause seconde* o sono parole vuote di senso o contradicono al principio stesso della dottrina di Gioberti. Perciò il reale e il

(1) Ibid. pag. 183 4.

vero non sono gli effetti particolari, ma l'infinito effetto della causa infinita, cioè il sistema delle cose.

Gioberti distingue realtà da realtà, e dice che l'esistente riceve dall'Ente quella realtà limitata e imperfetta, che porta il nome di esistenza (1). Ma che vuol dire realtà limitata e imperfetta, e come questa si concilia coll'*essere* dell'esistente nell'Ente: essere, che è l'entità stessa dell'esistente? Quello che è nell'Ente non ha nè imperfezione nè limite. La difficoltà ce la scioglierà Spinoza: *Ea res dicitur suo genere* finita, *quae alia ejusdem naturae terminari potest* (2); *Per modum intelligo id quod in alio est, per quod etiam concipitur* (3). Cioè, l'essere finito è quello che ha un termine e perciò è esternamente limitato da un altro essere, il quale, anch'esso finito, è sottoposto alla stessa limitazione esteriore. Quindi la finità in generale consiste in una *infinita catena* (connessione) *di cose*, in cui ogni membro è condizionato e limitato da un altro; e però l'esistenza finita non è in sè, ma in altro, e viene concepita mediante altro. Adunque il finito *per sè* non ha realtà; è reale nella connessione infinita delle cose, cioè nella Natura naturata; e in quanto esso non è reale per sè, ma in altro e come limitato da altro, la sua realtà è *imperfetta*. Il che vuol dire, che la sua realtà è nel suo limite; e siccome ciò che limita è parimente limitato, il vero limite, cioè la realtà de'finiti, è in quella loro eterna connessione. In quanto è in questa connessione eterna, l'esistente è nell'Ente; e in quanto essere in questa connessione è essere come limitato da altro, così la sua realtà è imperfetta e limitata. Così esso riceve la sua realtà dall'Ente (in quanto è nell'Ente, in quella connessione); e la riceve limitata e imperfetta, in quanto non la riceve che nella connessione delle cose. Così uno e medesimo è il principio della sua realtà e della sua limitazione; e così si risolve la difficoltà sopra detta. Che cosa è dunque il finito o l'esistente come *distinto sostanzialmente dall' Ente* (intervallo

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 183.
(2) *Eth. P. I, Def.* 2.
(3) Ibid. *Def.* 5.

infinito), in quanto *è in sè* e *dipende da sè*, come *sostanza* e *causa seconda?* Il finito in sè e per sè, cioè fuori della connessione eterna delle cose, distinto sostanzialmente dall' Ente, non ha realtà di sorta; e se in sè è reale (se è reale come non limitato da altro o come distinto sostanzialmente dall'Ente), è un altro Ente, un altro assoluto. Ecco dunque a che mena la dottrina di Gioberti (e di Spinoza): o a negare ogni realtà e sostanzialità all'esistente fuori dell'Ente, o a fare di tutti i finiti tanti Enti o assoluti. E siccome la seconda conseguenza è assurda, rimane la prima. Tale è il risultato della dottrina, che pone Dio come sostanza (e semplice Causa), cioè il Vero come già *perfetto e compiuto*, come puro Immediato, e non già come *eterna* e *reale mediazione* di sè con sè stesso e quindi come eterno sviluppo. Se Dio è realtà assoluta e, come tale, già perfetta e compiuta, ogni cosa è già data in esso e non ha realtà che in esso; e fuori di esso, cioè distinta sostanzialmente da esso, non è reale; esso è già tutta la realtà, e il finito per sè non è altro che il nulla.

Contuttocciò — sebbene le cose non siano reali — la connessione delle cose, cioè il mondo come sistema, è reale. Ma questa realtà non si distingue da quella di Dio, anzi è la stessa realtà divina, perchè essa è reale per sè e senza l' attività propria delle cose; e in quanto essa è reale solo così, cioè per attività puramente divina e non delle cose, le cose non sono niente. Adunque la realtà del mondo come sistema non trae seco quella delle cose, anzi l'annulla. Vero è d'altra parte che, appunto perchè è solo a questa condizione, tale realtà non è la vera realtà divina.

Infatti, l'Ente nella *sua concretezza* o l' Ente *quale è realmente*, è secondo lo stesso Gioberti l'Ente come Causa, l'Ente *causante*. Ciò vuol dire che l'*effetto* della causalità divina non è distinto dall'Ente sostanzialmente, ma è la stessa realtà e concretezza dell'Ente. E invero l'Ente come non causante è *entità astratta*, non è il vero Ente; in quanto dunque è causante afferma sè stesso o si pone come entità concreta; l'entità concreta dell'Ente è effetto della causalità dell'Ente. L'En-

te dunque come causante è *causa sui*. Ma si può dire: è vero che l'Ente in quanto causante pone la sua stessa realtà e da questo lato si può affermare che l'effetto sia la realtà stessa dell'Ente; ma ci è anche un altro effetto della causalità divina, il quale non è la realtà dell'Ente, ma la realtà dell'esistente. Sia pure. Ma cos'è la realtà dell'esistente? L'abbiamo già visto: l'esistente è reale, in quanto *è* nell'Ente, in quanto è simultaneo e compenetrato coll'Ente. Dunque la sua realtà è quella stessa dell'Ente, e l'effetto reale della causalità divina non è che uno, cioè la realtà dell'Ente. L'Ente dunque non è creatore, se per creazione s'intende l'effetto distinto sostanzialmente dalla causa (quindi trascendenza di questa, non immanenza), ma è semplicemente *causa;* e ciò che si chiama il *creato* è semplicemente *effetto*, ed effetto necessario della causa, in quanto è la realtà stessa della causa. Invece di una tal creazione, qui abbiamo una relazione di *principio* (causa) e *conseguenze* (effetto); e come nella matematica p.e. la realtà del *concetto* del triangolo è la totalità delle sue conseguenze e non si può dire che questo *crei* quelle conseguenze, così il mondo come conseguenza del principio divino è la *esistenza* stessa di questo principio. La relazione di principio a conseguenza è una relazione del principio a sè stesso, sebbene in questa relazione la *mediazione* non sia reale. Questa stessa è la dottrina di Spinoza; la natura naturata (*effetto* della causalità divina, cioè degli attributi infiniti) è la esistenza stessa infinita della sostanza. E così questa è *causa sui*. L'effetto è *eterno* come la sostanza, e non potrebbe essere altrimenti, giacchè *è* nella sostanza, è la sostanza stessa come *esistente;* ed è *necessario*, in quanto la essenza della sostanza è di essere causalità e come tale non è reale che nel suo effetto infinito. Gioberti dice: « quando si dice che *Iddio esiste*, si vuol significare che Iddio è la somma realtà in sè stesso, cioè la realtà necessaria e la fonte di quelle realtà finite e contingenti che si rinviene nelle creature » (1). Ma se Dio non è reale che come causa *attiva* (natura natu-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 183-4.

rante) e la causa attiva non è senza effetto (natura naturata), ciò val quanto dire che l'*esistenza* di Dio è lo stesso *effetto* divino. Realtà o esistenza necessaria, e fonte della realtà finita (fonte = connessione eterna delle cose) sono la stessa cosa.

D'altra parte quando si dice: l'*esistenza* o la *realtà* di Dio (della sostanza) è la natura naturata, la connessione o il sistema universale delle cose, cioè il finito in quanto è in Dio, — che cosa significa veramente l'*essere* il finito in Dio? Il finito come tale, come cosa particolare, come questa o quella cosa individua, è fuori di Dio, non in Dio. In quanto è in Dio non è più finito, individuo; l'uomo p. e. non è più Io, coscienza, soggetto, secondo Spinoza. Il vero *essere* del finito in Dio è *processo* nel finito; processo del finito, che sciogliendosi dalla sua finità come tale, diventa per sè quello che è in sè (nel suo *concetto*; e tale è l'*essere* del finito in Dio nello spinozismo); cioè si fa da sè *entità* (*essere*) in Dio, attuando per *attività propria* l'ordine e il sistema delle cose. E ciò può fare perfettamente solo lo spirito, cioè quel finito (*modo* spinoziano) che è lo spirito. Questo vero *essere* del finito in Dio è la *esistenza vera* di Dio, e non già l'*essere immediate* in Dio. Il vero essere del finito in Dio è dunque come il ritorno del finito a Dio; e questo ritorno, in quanto è la vera esistenza di Dio, è il ritorno di Dio a sè stesso, cioè lo Spirito. Così Dio — giacchè la sua realtà è l'essere del finito in lui e questo essere è *processo* del finito, e veramente dell'Io o del soggetto spirituale — è *soggetto*, non pura *sostanza*; ed è *causa sui*, ma non come semplice causa (cioè in quanto relazione di sè a sè come di principio a conseguenza), ma *mediante* il suo medesimo effetto; il quale non rimane puro effetto, ma si fa per attività propria, dirò così, causa della sua causa. E così il finito non è più mero accidente e non ente; ma in quanto si fa da sè *entità* in Dio, ha un valore infinito come individuo, persona, Io. Nello stesso tempo, siccome la realtà di Dio è l'*essere* del finito in Dio, e *questo* essere è processo del finito, e questo processo è continuo, Dio non è qualcosa di *perfetto* e *compiuto* *immediatamente*, ma è l'eterno processo della sua mediazione

assoluta di sè con sè stesso. E il finito è momento di Dio, non più come immediatamente *negato* in Dio, ma dirò così, come *negante* sè stesso (come *attività* negativa di sè stesso); e questa negazione è la vita stessa di Dio. — Ciò che dunque vi ha di vero nello spinozismo è che la realtà (attualità) o la esistenza di Dio è la natura naturata (il Cosmo, l'intelligibile relativo, il fatto ideale), la quale contiene, in quanto li presuppone, la sostanza e gli attributi: l'essere, in somma, del finito in Dio. Ciò che ci manca è che quest'essere del finito in Dio o la esistenza di Dio sia un processo del finito, un farsi il finito infinito. Questo farsi infinito del finito è la vera *immanenza* di Dio nel finito. Esso non è pura opera del finito, e perciò Dio non è, come è stato detto, il semplice effetto dell'attività dell'esistente; ma Dio sussiste realmente per sè stesso, perchè quel processo è la stessa attività di Dio. L'errore dello spinozismo consiste nel non essere Dio davvero immanente. È immanente nel mondo come Cosmo, come sistema delle cose, ma non già nelle cose particolari come tali. Perciò il mondo è infinito, e le cose particolari sono tutte finite, e solo finite (1).

§ II.

Seconda prova dello Spinozismo giobertiano.

Lo spinozismo di Gioberti si può vedere anche più chiaramente in altro modo.

Le cose particolari (i modi) mutano sempre; l'universo come sistema è sempre lo stesso (*facies totius universi semper eadem*). Questa *facies* è l'Idea, ma come Altro di sè stessa (il fatto ideale). Di essa non si può dire che *può essere* e *non* essere, esistere e non esistere; ma solo delle cose particolari. Non si può dire *possibile*, nel senso che può *esistere* e non *esistere*, ma nel senso che può essere *così* e *così*; può avere que-

(1) Ritornerò su questo argomento. Lib. III, sez. 2 e 3.

sti o que' modi, senza cessare mai di essere lo *stesso*. La prima specie di *possibilità* riguarda i modi, le cose, particolari, ed è imperfezione; è l' indifferenza e l' arbitrio; che ci siano questi o quei modi, è cosa *indifferente* all' universo; l' universo non muta per questo. La seconda specie di possibilità è *potenza* e riguarda l' universo; è perfezione, attività infinita, vita. È il fondamento della prima. Insomma l'*esistenza*, come il poter essere e non essere, non riguarda l' universo, ma le cose particolari. L'universo è l'Idea come Altro di sè (la Sostanza come natura naturata), e come tale è la stessa esistenza (dell' universo). L' universo è l' esistenza, l' esistenza universale; fuori di esso non *esiste* niente. Come tale inchiude la necessità del *particolare*; giacchè quando dico *Altro*, dico *esistenza* o il particolare in generale. Questo o quel particolare, è indifferente; ma il particolare ci deve essere, perchè l'Idea è qui come Altro di sè.—Si può dire: « l'esistenza dell' universo non dipende da questi o quei modi, e pure se non ci fossero modi, l'universo non ci sarebbe. Ora quando si dice che l'universo *può* avere questi o que'modi, questa possibilità non implica la necessità che ci siano modi, non dico questi o quelli, ma de'modi quali che siano; cioè non implica la *esistenza* dell'universo, giacchè senza modi l'universo non esiste. Dunque questa è una possibilità come ogni altra, e si riduce a questo: l'universo è possibile, può esistere e non esistere, come diciamo de' modi ». Qui si distingue tra l' *idea* dell'universo e l'*esistenza* dell'universo, senza vedere che l'idea dell'universo è l'esistenza stessa dell' universo; o per dir meglio l'universo non è altro che l'*esistenza* dell' Idea (della Sostanza). L'universo è l'Idea come Altro di sè (Sostanza come *effetto* di sè stessa), e l' Idea come Altro di sè è l' Idea come *esistenza*, come *esistente*. Come Altro di sè o come esistente ha necessariamente *modi*, cioè implica la necessità de' modi; questi o quelli, è indifferente. Idea come Altro di sè è Idea come esterna a sè, cioè come avente modi. Il *poter* avere questi o quei modi, non significa che non ne ha; cioè non indica imperfezione; la imperfezione riguarda i modi, che sono (que-

sti o quelli) indifferenti all'universo, e possono essere e non essere. Il *potere* dell'universo è *potenza;* è la potenza de'modi e la realtà de'modi. —Tale è la dottrina di Spinoza.

Quella di Gioberti non è diversa. « L'atto creativo è l'azione divina avente un'attinenza ad un termine estrinseco, e fornita di libertà, in quanto si riferisce a questo termine. —E se Dio non crea nulla, l'atto divino è tuttavia libero?—Sì, se non si vuol supporre che Dio nulla creando non abbia potestà di creare. —Ma l'atto divino fuori della relazione a un termine estrinseco è egli *libero?* —No, è *necessario.* — Come dunque potrà esser libero, quando non ci sia termine estrinseco, come nel nostro presupposto?—Sarà libero, in quanto il termine estrinseco, benchè non *reale,* è sempre *possibile,* e l'atto divino in questa ipotesi risguarderebbe il termine esteriore come *possibile* e non come *reale* ... L'atto divino ha una relazione a un termine estrinseco, che nel caso presente è reale, ma che potrebbe esser possibile, senza che questa varietà immutasse per niun modo l'atto divino ». (1) — Spieghiamo questo concetto della creazione.

Quando si dice: « l'azione divina ha una relazione a un termine estrinseco, ed è *libera* in quanto si riferisce a questo termine », questa *libertà* non consiste in ciò, che la relazione ci può essere e non essere, ma in ciò che il termine estrinseco ci può essere e non essere, cioè questo termine non è necessariamente. La libertà consiste in quella relazione; la libertà ci è sempre; dunque quella relazione è necessaria; ci è necessariamente, non può non essere. Se il termine estrinseco è reale, bene: la relazione ci è. Se il termine estrinseco non ci è, sarà possibile, e la relazione ci sarà ancora. Ora che significa una relazione *necessaria* dell'atto divino, nella quale consiste la *libertà* di esso atto? Pare che la *necessità* della relazione annulli la *libertà* dell'atto, e viceversa. Infatti non si sa capire, come essendo *reali,* anzi *necessarii,* Dio, l'atto e la relazione, *reale* e *necessario* non deva essere anche il termine

(1) *Errori*. Lettera 8.ª vol. II, pag. 25-26.

estrinseco. Dunque il termine estrinseco *esiste*, ed esiste necessariamente; è la stessa *esistenza*. Ma in che consiste allora la libertà dell'atto divino, cioè l'arbitrio? La difficoltà non si può risolvere, se non nel modo seguente: — bisogna distinguere termine estrinseco da termine estrinseco (modo da modo; modo infinito da modo finito, direbbe Spinoza). L'esistenza o l'esistente necessario è l'universo, il sistema delle cose; il quale intanto è esistente, estrinseco, in quanto non può essere senza le cose particolari (senza i modi finiti, esso che è modo infinito); ma le cose particolari come tali non sono *necessarie;* possono essere e non essere come queste o quelle; sono *contingenti*. E in questa *contingenza* consiste la libertà (*arbitrio*) dell'atto divino. Ciò che è necessario è il *particolare* in generale, non questi o quelli particolari. Il termine estrinseco=*universo* ci è necessariamente; il termine estrinseco=*queste o quelle cose particolari* può essere e non essere; rispetto al primo termine l'atto divino è *necessario*, rispetto al secondo è *libero* (arbitrario); cioè, ci sia o non ci sia questo termine, esistano o non esistano queste o quelle cose particolari, l'atto divino è sempre lo *stesso;* queste o quelle cose sono ad esso indifferenti. L'atto divino ha una relazione immediata col termine estrinseco=*universo*, ed essendo questo sempre lo stesso nella mutazione e contingenza delle cose particolari (de' suoi modi), la relazione non muta e non muta l'atto. E l'universo è la *possibilità* di avere questi o que'modi, e come tale non muta *volto* (*facies semper eadem*). Ci siano o no queste o quelle cose particolari, ciò non fa niente a Dio; che Dio crei o no, è sempre lo stesso. La creazione libera (arbitraria) è l'espressione della *contingenza* delle cose particolari, e non riguarda l'universo. Crei Dio o non crei, non è niente di più e niente di meno; se non crea, ha *potestà* di creare, e intanto se crea non è più che questa *potestà*; è lo stesso. Ciò vuol dire che creare e *non* creare non riguarda Dio, perchè in Dio l'essere e il non essere divino non possono essere lo stesso; ma riguarda le cose, perchè l'essere e il non essere delle cose come tali è lo stesso per Dio. E quando

si dice: « l'atto divino fuori della relazione a un termine estrinseco è *necessario*, non *libero* », ciò comprova la spiegazione che ho data e la conciliazione della necessità e della libertà (arbitrio). È arbitrio, perchè non ha radice in Dio, nella sua essenza, ma nelle cose contingenti; l'arbitrio è contingenza, e qui si trasporta dalle cose in Dio. L'atto, in quanto è necessario, è all'opposto veramente libero, perchè ha radice nella essenza divina; è la divina *determinazione di sè stesso per sè stesso*. L'atto divino non ha veramente relazione col termine = *cose particolari*, perchè queste, in quanto sono in Dio, non sono cose particolari. L'atto divino *per sè* è *fuori di questa relazione*. Ma ha relazione, e *necessaria*, col termine estrinseco = *universo*; e in quanto questa relazione è necessaria, non si può dire l'atto mai fuori di essa. L'atto, in sè stesso, implica questa relazione. Dire atto in sè e atto con questa relazione, è lo stesso. Ma se in sè è *necessario*, ciò vuol dire che la posizione del termine è necessaria. Cioè, il termine è *effetto*, ed effetto necessario, perchè l'atto è necessario. Gioberti stesso dice necessario il *possibile*, come si vedrà più sotto. Il poter essere considerato l'atto divino fuori della relazione al termine = *cose particolari*, *come tali*, vuol dire che l'atto non è veramente *causa* (immediata) del finito come tale. E tale era nel primo concetto della creazione (1), secondo il quale tra Dio e le cose non ci era niente di mezzo; mancava l'intelligibile relativo. E non può essere causa immediata, giacchè ad atto infinito corrisponde di necessità effetto infinito. Anche in Spinoza non si può dire che la Sostanza sia causa de' modi come tali, come fuori della Sostanza, come *res particulares;* giacchè la cosa particolare come tale, isolata, è un'astrazione, un non reale; la realtà è nella *connessione delle cose*. L'effetto vero della Sostanza è *infinito*, è la natura naturata, i modi infiniti. Quindi la Sostanza ha solo un'attinenza *indifferente* (arbitraria) col finito come questa o quella cosa particolare; cioè, non ha vera attinenza con esso. Ecco perchè

(1) V. cap. 1 di questa Sez.

si può considerare l'atto come fuori di questa attinenza; questa attinenza non ci è.

Questo significato da me dato alla dottrina di Gioberti si dimostra anche più chiaro ne' seguenti luoghi: « L'Idea, che è cosa necessaria, dipende dalla creazione, in quanto la creazione è il termine estrinseco dell'atto divino, perchè tal termine estrinseco come possibile è tanto necessario quanto l'atto divino e l'Idea; ma l'Idea, che è cosa necessaria, comprende la creazione, in quanto questa è il termine estrinseco dell'azione divina, reso reale e non solamente possibile; ma non ne dipende ». (1) Gioberti ha detto più sopra: l'atto divino è *necessario* e *libero;* necessario, in quanto si considera fuori della relazione a un termine estrinseco, (possibile o reale); libero, in quanto si considera nella sua relazione a un termine estrinseco, sia possibile sia reale. Ciò significa, mi pare, che l'atto divino *non dipende* dal termine estrinseco in qualunque caso, o che il termine sia possibile, o che sia reale. Ora Gioberti dice l'opposto: il termine estrinseco come possibile è *tanto necessario quanto l'atto divino e l'Idea;* l'Idea che è cosa necessaria, dipende dal termine estrinseco come possibile. Ciò vuol dire: l'atto divino, considerato nella sua relazione al termine estrinseco come possibile, non è libero, ma necessario. Infatti, se questo termine è necessario quanto l'Idea stessa e l'atto divino, e se l'Idea dipende da esso, si può dire che l'atto divino, considerato nella sua relazione a questo termine, sia libero? Si può dire: « l'atto divino ha una relazione a un termine estrinseco, che nel caso presente è reale, ma che *potrebbe* esser possibile, senza che questa varietà immutasse per niun modo l'atto divino »? Questa varietà immuta l'atto divino; giacchè nel *caso presente* l'Idea e quindi l'atto divino *non dipende* dal termine estrinseco, e al contrario, se questo termine è *possibile*, ne *dipende*. Dunque l'atto divino nella sua relazione a un termine estrinseco possibile è nel tempo stesso necessario e libero (arbitrario); e siccome il termine estrin-

(1) *Errori* l. c.

seco come possibile è reale, perchè è necessario quanto l'Idea e l'atto divino, così l'atto divino, nella sua relazione a un termine estrinseco come reale, è anche nel tempo stesso necessario e libero. Cioè, in generale, l'atto divino nella sua relazione a un termine *estrinseco* è nel tempo stesso necessario e libero; e per conseguenza l'essere del termine estrinseco, sia reale sia possibile, è nel tempo stesso necessario e arbitrario. Questa contradizione non è che apparente, e si risolve (nè si può risolvere altrimenti) col distinguere due specie di termine estrinseco, e per conseguenza due specie di possibile e di reale.

Quando si dice: « l' atto divino nella sua relazione al termine estrinseco è libero » (arbitrario), se questo termine è reale, ciò vuol dire che esso esiste, ma poteva e può non esistere; se è possibile, ciò vuol dire che non esiste, ma può esistere. Questo *poter* essere e non essere,—poter essere, se non è, e poter non essere, se è—, nel quale possibile e reale sono lo stesso, rispetto al vero Reale, è imperfezione; se il reale è e cessa di essere, il vero Reale rimane lo stesso, nè muta l'universo come sistema delle cose; se il possibile non è e comincia ad essere, il vero Reale e l'universo non cangia. È dunque un *reale*, che se fosse *possibile*, la realtà non sarebbe *meno*; è un possibile, che se fosse reale, la realtà non sarebbe *più*. Laonde qui il termine estrinseco è il *modo* di Spinoza; sia possibile, sia reale, *in sè* è la stessa cosa. *In sè*, cioè agli occhi della ragione; solo l' *imaginazione* può distinguere essenzialmente tra possibile e reale, e credere che il possibile diventando reale diventi qualcosa, che è *in sè e dipende da sè*. Se il reale non è reale che nel sistema delle cose (in quanto, dice Gioberti, è simultaneo e compenetrato coll'Ente), si vede che, in quanto è in sè e dipende da sè, non ha che una realtà *imaginaria*; perchè a quel modo è fuori del sistema delle cose, cioè fuori della realtà. Le cose dunque non hanno realtà che in quanto sono *modi*, cioè affezioni della realtà assoluta che nascono e periscono; e non già in quanto sono *cose*, cioè enti in sè e dipendenti da sè. Gioberti stesso esprime questa

relazione quando dice, che quella *varietà* — cioè l'essere il termine estrinseco possibile o reale — non immuta per niun modo l'atto divino. Qui il termine estrinseco come tale, come fuori dall'atto divino, non ha verità; non ha verità come reale, perchè è fuori del sistema delle cose, che è la verità delle cose; non ha verità come possibile, perchè in quanto possibile ad essere in sè e come dipendente da sè, è una *rappresentazione* dell'imaginazione, e non già un'*idea vera;* l'idea vera della cosa è la vera possibilità della cosa, e se ne ha un'idea vera, in quanto la sua essenza è contenuta in altro talmente, che la cosa si possa concepire mediante quest'altro. Ma così la cosa non è più *cosa* (in sè e dipendente da sè), ma semplice *modo*. *Modificationum* non existentium veras ideas *possumus habere; quandoquidem quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint* (1). Ciò vuol dire che l'idea d'una cosa non esistente non è vera—cioè la cosa non è possibile—se non nel sistema delle cose; cioè in quello che Gioberti chiama *possibile necessario*, nella idea della natura naturata: idea, che è la stessa *esistenza*. — Quando si dice poi che l'atto divino nella sua relazione a un termine estrinseco è necessario, ciò significa che questo termine è necessario, esiste necessariamente, cioè esiste in quanto è possibile; possibilità e realtà sono qui la stessa cosa. E questa è la vera realtà; la quale non può non essere, ma è l'effetto infinito della causalità divina infinita. Tale è il Cosmo di Spinoza, la natura naturata. — Da ciò si vede, che non vi sono *due* termini estrinseci, come se l'uno fosse *accanto* e *fuori* dell'altro, e che il termine non è veramente *estrinseco*. Non è estrinseco nel senso che sia fuori di Dio e distinto *sostanzialmente* da Dio; giacchè quello che è fuori di Dio non ha realtà che nella imaginazione. È estrinseco nel senso che è *effetto* della causalità divina; nel senso che è *esistenza* (l'Idea come Altro di sè). Il termine necessario e il termine arbitrario non sono *due* termini,

(1) Spinoza *Eth.* I, 8, *Schol.* 2.

ma hanno tra loro la relazione di natura naturata e modi, di sistema e membro di questo sistema. Il termine necessario è l'effetto immediato della causalità divina; il termine fenomenale, il quale non è vero che nel sistema delle cose, è effetto immediato di altre cose. Nessuna *cosa*, eccetto il Cosmo (il quale non è una cosa) è effetto immediato della causalità assoluta. —

Questa esposizione è confermata da ciò che segue: « La creazione è un *vero* e un *fatto* nello stesso tempo. È un vero, in quanto è un' azione dell' essenza divina, che è necessaria, eterna, assoluta; è un fatto, in quanto quest'azione divina riesce a un termine estrinseco, reale e contingente, che può essere e non essere, perchè è determinato dalla libertà del suo autore. Poichè sotto il nome di fatto s'intende ciò che è contingente e temporaneo; sotto il nome di vero ciò che è eterno ed assoluto. Il vero può stare senza il fatto, ma non il fatto senza il vero; perchè il fatto, in quanto si connette col necessario e risponde a un' idea divina, eterna come Dio stesso, non è fatto ma vero. La creazione, tramezzando tra l' Ente e l' esistente, è vero e fatto, secondo che si considera verso l'uno o l' altro di que' due termini; laddove l' Ente in sè stesso è purissimo vero; e l' esistente che è vero in quanto si connette coll' Ente, in sè medesimo considerato non è che fatto (1). » Qui abbiamo la stessa incertezza di linguaggio, che ho notata più sopra. Per *vero-fatto* (più sopra ha detto: *fatto ideale, anello tra il vero e il fatto*) s'intende ora la creazione come tale, l'atto creativo; ora l' effetto di quest' atto. Questa incertezza non è accidentale, ma nasce dalla natura stessa della cosa. Nè l'atto creativo nè l' effetto di esso sono *puro* Vero; ma l'atto creativo è il Vero come *fare*, l' effetto è il Vero come *fatto* (generato). Gioberti comprende il fare e il fatto sotto il nome generale di fatto. Ora egli ha detto più sopra: l' Ente nella sua concretezza è l' Ente causante o creante. Qui dice: la creazione è *vero* e *fatto*. Ciò significa dunque che il vero

(1) *Errori* loc. cit.

Reale non è nè il vero senza il fatto, nè il fatto senza il vero; l'uno senza l'altro sono due astrazioni (la Sostanza non è senza la natura naturata, nè questa senza quella): il vero Reale è il vero come fare e fatto; cioè l'*esistenza* dell'Ente è il Cosmo come effetto infinito della attività infinita. L'essenza divina— necessaria, eterna , assoluta — è *attiva;* quest'azione è parimente eterna, necessaria, assoluta. E questo è il Vero come *fare.* A che riesce quest'azione? Non può riuscire che a un termine o effetto parimente eterno , necessario , assoluto. E questo è il vero come *fatto.* Quando dunque Gioberti dice: « la creazione è un fatto, in quanto l'azione divina riesce a un termine reale e contingente, che può essere e non essere , perchè determinato dalla libertà del suo autore », non considera il *fatto* nella sua verità, ma nella sua astrazione, come ciò che è *contingente* e *temporaneo* e nondimeno tale che è *in sè* e *dipende da sè.* Il contingente e temporaneo non è reale che nel sistema delle cose, non ha verità che in questo sistema. Ora che cosa è questo sistema? È un puro vero? Gioberti pare che dica di sì: « Il fatto in quanto si connette col necessario e risponde a un'idea divina, eterna come Dio stesso, non è fatto, ma vero ». Ma se è un vero e non già un fatto, in che si distingue da quel Vero che è l'Ente? E perchè Gioberti chiama l'Ente in sè stesso *purissimo Vero?* Se la creazione è un fatto, in quanto l'azione divina riesce a un termine reale e contingente, che cosa sarà in quanto quest'azione riesce al *termine estrinseco che come possibile è tanto necessario quanto l'atto divino e l'Idea?* Questo *possibile necessario,* come risultato dell'attività infinita, non è nè puro Vero nè puro fatto, ma il vero Reale, l'effetto infinito della causalità infinita, quello in cui tutte le cose sono reali: il Cosmo. È chiaro che in questo luogo il *vero* ha un doppio significato, e il *fatto* non ne ha che un solo, cioè quello di cosa contingente e temporanea. Il vero ora significa l'Ente in sè stesso, e per conseguenza astratto (come la Sostanza senza l'essenza *attuosa,* che sono gli attributi); ora significa l'azione dell'essenza divina, cioè il *fare,* e, in quanto questo fare riesce a un fatto parimente eterno e infinito, significa anche

il fatto (ideale). Cioè, Gioberti chiama col nome generale di vero tutta la realtà: l'Ente, l'attività dell'Ente, e l'effetto infinito di quest' attività; e col nome di fatto ciò che in sè non ha realtà, cioè non è vero. Ma siano pure quelle tre cose un vero, il certo è che sono in sè distinte e che Gioberti le distingue. Egli distingue l' Ente, l' atto divino e il possibile necessario come termine dell'azione divina; li chiama *Vero,* ma non sono Vero allo stesso modo. L'Ente è Vero puro (quindi astratto); l' atto è Vero come fare; l' effetto è Vero come fatto. E questo è l' *esistenza* dell' Ente. — « Il vero può stare senza il fatto, ma non il fatto senza il vero ». La seconda proposizione è vera, comunque s' intenda il fatto; o s'intenda il contingente o il fatto ideale. La prima è anche vera, se per fatto s' intende questo o quel contingente, nel senso che il Reale non cessa di essere quel che è, se questo o quel contingente non è o cessa di essere. Ma non è vera nel senso, che il Vero possa essere *reale* senza il *fatto* ideale ed eterno , e per conseguenza senza il contingente in generale. L' Ente è necessariamente azione (fare) (1); altrimenti non sarebbe concreto; e chi dice azione dice effetto. Dunque il Reale è: Ente eterno, fare eterno, fatto eterno. E quando dico: il vero non è vero (non è concreto) senza il fatto, ciò non significa che il vero dipenda da questo o quel fatto, ma che ci deve essere il fatto (questo o quello, è indifferente, e questa indifferenza è la contingenza). Ma in quanto il vero non può essere reale senza il fatto, la *contingenza* è necessaria. Così l' universale non è reale che nel particolare; ci deve essere dunque il particolare; sebbene non questo o quello. L'Idea come *Altro* di sè inchiude questa necessità della contingenza. La contingenza è l'Altro come tale. Come Altro di sè l' Idea non può essere che *particolare* e nel particolare. Ma che cosa è il fatto o l'esistente *in sè medesimo* —, cioè senza l'Ente in cui ha la sua entità? Niente, cioè una astrazione. Solo l'Ente è vero e reale in sè stesso, perchè è l' essere originario. Ma questo *essere*

(1) Essere è pensare, pensare è creare: dice Gioberti esplicitamente e senza metafora nelle Postume.

in sè stesso non esclude il *fatto ideale*; perchè l'Ente è necessariamente fare e fatto, e come tale non è determinato da altro, ma da sè stesso; il fare è l'attività della sua essenza, e il fatto è l'effetto di questa attività. L'Ente è così libero assolutamente; e come tale è *causa sui*, cioè l'effetto suo è la sua stessa esistenza.

§ III.

Si considera di nuovo l'intuito. Caratteristica.

Qui si può vedere anche più chiaramente ciò che ho detto innanzi (1) sulla natura dell'intuito come originario e immediato; e ciò servirà a rendere sempre più evidente l'intima relazione tra l'intuito e la determinazione del suo contenuto.

La distinzione che ho esposta tra Ente, essenza attuosa dell'Ente, fatto ideale ed esistenze o modi, si riduce a un'altra più generale, cioè quella di eterno e di temporaneo, di necessario e di contingente, di assoluto e di relativo, di vero e di fatto, intendendo per Vero tuttociò che è eterno e ideale, e per fatto tutto ciò che è temporaneo e sensibile. E in questo senso il Vero comprende l'Ente, l'atto creativo e il fatto ideale; il fatto come tale consiste negli oggetti della esperienza. Ora l'oggetto dell'intuito è l'Idea (il Vero), e perciò l'intuito è detto ideale. Dunque i sensibili come tali non sono contenuti nell'intuito in quanto ideale; il quale non comprende che l'Idea in queste tre determinazioni: come Idea pura, come Idea che *diventa* Altro di sè, e come Idea che è divenuta *Altro* o in generale *effetto* infinito di sè stessa. I sensibili poi *accompagnano*, solamente, l'intuito dell'Idea. E ciò corrisponde a quello che Gioberti dice, che il *Vero può stare senza il fatto;* vale a dire, che l'intuito in sè (il cui oggetto è il Vero) non contiene i sensibili. Ma ciò significa che l'intuito è riflessione, astrazione, notizia scientifica, e non già origi-

(1) Lib. II, Sez. 2. cap. 4 § 3.

naria e immediata. Infatti l'ordine ontologico è: Ente, atto, fatto ideale, fatto come tale. Ora se il fatto ideale (cioè l'esistenza dell' Ente) non dipende da questo o quel fatto, oggetto della esperienza o sensibile, pure non può essere senza i sensibili. L' universale non dipende dal particolare nel senso che deve essere in questo o in quello; ma pure non è reale che nel particolare. Il fatto ideale come è nella sua realtà, e non già quale noi lo concepiamo astraendo da' sensibili, contiene necessariamente i sensibili, sebbene non questi o quelli. E questa doppia natura, di essere cioè la posizione de' sensibili o de' particolari, senza però dipendere da questi o quelli, è espressa dalla frase: *fatto ideale*; fatto vuol dire esistenza, realtà, concretezza, che non è tale senza le esistenze particolari o se non nelle esistenze particolari; *ideale* vuol dire, che non dipende da queste o quelle esistenze particolari. Adunque il cosidetto ordine ontologico *compiuto* comincia dall' Ente e finisce ne' sensibili, negli oggetti della esperienza. (Con ciò non intendo dire, che sia realmente così, ma dichiaro semplicemente la dottrina di Gioberti. Ho già notato (1), che l'ordine della *conoscenza* non è un altro ordine *parallelo* al primo, ma il compimento del primo; perchè l'assoluto non è semplicemente sostanza e causa, ma Spirito). Di qui è manifesto 1. che l' intuito come apprensione dell' Idea (Ente, atto creativo, fatto ideale) è essenzialmente astrazione e riflessione; 2. se l' intuito del fatto ideale è accompagnato dai sensibili, la notizia primitiva non è l' intuito schietto, ma quello che riesce ai sensibili, agli oggetti della esperienza. E questa notizia è non solo originaria (come sapere), ma anche continua; è la coscienza comune, ordinaria, quando non è che notizia degli oggetti sensibili e individuali, senza la notizia del *processo* per cui si riesce a tali oggetti. 3. La quistione è di vedere, se questa notizia originaria e continua (questa prima *forma* della coscienza) è notizia del processo dall'Ente agli oggetti particolari, o pure semplice apprensione degli oggetti senza quella del processo. Non può essere notizia del processo, perchè è

(1) Lib. II, Sez. 3 cap. 4.

prima e immediata, e come tale non può apprendere che il *risultato* del processo; il processo è come fuori di essa o avanti ad essa; se apprendesse il processo, non sarebbe immediata. Il ragionamento di Gioberti è questo: gli oggetti particolari presuppongono il *processo ;* dunque la notizia di tali oggetti presuppone la *notizia* del processo. Il processo, sì; la notizia del processo, no. La *prima* coscienza come determinazione dell'Idea è in sè qualcosa di *mediato* e presuppone altre determinazioni dell'Idea (presuppone il *principio* della coscienza); ma come coscienza o notizia di qualcosa è un immediato, perchè non presuppone altra notizia o coscienza. Gioberti confonde il processo colla notizia del processo (p. e. l' unità sintetica originaria Kantiana colla notizia di questa unità). L'Idea non è Io (coscienza, sapere) senza essere prima natura, organismo, anima naturale. Ma ciò non vuol dire, che l' Idea non può essere *sapere* senza sapere prima sè stessa come natura, organismo, ecc., cioè il processo mediante il quale diventa Io o sapere. Ciò è impossibile; perchè se l' Idea non è Io o sapere che come risultato di questo processo, non potrebbe sapere prima questo processo, senza essere risultato prima di essere risultato.—Si dice, che Dio *crea* le cose in quanto le *sa* e le sa in quanto le crea; anzi, che il suo *essere* è il suo *sapere*, per modo che non *è* prima di sapere sè stesso, ma si *sa* in quanto *è*, ed è, in quanto si sa. Lo spirito umano sarebbe in quel caso Dio. E veramente l' Io come tale non è che in quanto *sa* di essere; essere e sapersi sono lo stesso in lui. Ma l'Io è essenzialmente un risultato, non un immediato; e in quanto il processo, mediante il quale egli *è* Io, non è lo stesso che la notizia di questo processo, si può dire che in lui essere e sapere non sono lo stesso, non sono *immediatamente* lo stesso. E ciò non sono nè pure in Dio. Dio è la identità assoluta dell' essere e del pensiero; ma questa identità non è puramente immediata. Dio è posizione o affermazione assoluta di sè stesso; ma questa affermazione non è vera senza la mediazione. La realtà di Dio dipende dalla realtà della mediazione. Un Dio senza mediazione assolutamente, è un' astrazione assoluta. Il Dio di

Spinoza non è il vero e reale Dio, perchè la mediazione spinoziana non è veramente reale. In quanto afferma assolutamente sè stesso, Dio si sa in quanto è, ed è in quanto si sa. Ma essere e sapere non sono uno immediatamente; e nel processo della eterna affermazione divina l'essere precede il sapere: il *vero* essere, l'essere come sapere, è autogenesi (lo spirito).

È qui anche il luogo di notare che in questa forma del sistema giobertiano la notizia del processo ideale è impossibile, non solo originariamente, ma anche nell'ordine della riflessione. Notizia del processo è mediazione; e la notizia giobertiana è invece immediata. E così deve essere; giacchè se immediata notizia dice *sostanza*, sostanza dice *immediata notizia:* sono due immediatezze che si corrispondono; il processo non si conosce, perchè non ci è; processo ideale vuol dire *pensiero*, e il pensiero è più che semplice sostanza. Questa impossibilità del processo o del pensiero è poi espressa in Gioberti in *modo suo proprio*, cioè nel presupposto del sovrintelligibile o della inconoscibilità della essenza. Infatti la notizia del processo dall' Ente all'esistente, se non è una parola vuota di senso, significa entrare nella essenza della cosa stessa. Il processo non è un moto materiale che si vede cogli occhi; ma un movimento ideale e divino. Ora come si può vedere questo movimento senza vedere l'essenza? Non è anzi esso il movimento della stessa essenza? Non è l'essenza stessa che si muove? Se pure non si voglia affermare, che si possa vedere il movimento dell'essenza, senza vedere l'essenza; il che sarebbe strano, perchè l'essenza non è fuori del suo proprio movimento, e il movimento non è altro che la essenza stessa come attiva, la *vera* essenza. Essenza e attività sono inseparabili, specialmente nella essenza divina. Vedere l'atto divino e non vedere l'essenza è vedere e non vedere. E invero abbiamo già mostrato (1) a che si riduce l'intuito giobertiano dell'atto creativo: all'argomento a *posteriori;* cioè a vedere Dio come semplice Sostanza e Causa, e non già come Creatore. Vedere

(1) Lib. II, Sez. 2, cap. 3 § 3.

poi l'essenza divina importa vedere anche l'essenza di tutte le cose. Dunque, o notizia dell'essenza; e allora si può ammettere la notizia dell'atto creativo, ma mediata non immediata, riflessa non originaria, appunto perchè l'essenza è il *pensiero*. Ma in questo caso non ci è più il sovrintelligibile. O si nega la notizia dell'essenza, e allora la notizia dell'atto creativo è impossibile in ogni modo. Quindi Gioberti parla qui di atto creativo non come *filosofo*, ma come *credente*. In Spinoza il filosofo e il credente sono perfettamente uno; o per dir meglio, Spinoza non ha altra *fede* che il *sapere*. In Gioberti al contrario il filosofo e il credente non sono ancora concordi; o in altri termini, la sua *fede* non è ancora divenuta *intelletto*. Spinoza *crede* che Dio non sia altro che Sostanza e Causa; lo crede, perchè lo *sa*. Gioberti non si contenta di quello che sa; il contenuto della sua fede è più ricco e superiore a quello del suo sapere. Egli è spinozista come filosofo, e cristiano come credente. Ora l'essenza del cristianesimo è la fede nello spirito, cioè la vera fede. Perciò Gioberti trasporta di là della scienza ciò che la scienza (come intuito immediato, come scienza spinoziana) non può comprendere. L'incomprensibile nello spinozismo è lo spirito; e il sovrintelligibile nel giobertismo è anche lo spirito, niente altro che questo. Spinoza nega lo spirito; non conosce che la sostanza; e fedele alla sua massima che ciò che non è *conoscibile* non *è*, non ammette altro che la sostanza. Questo è il suo razionalismo. Gioberti ammette lo spirito; ma non sa comprenderlo spiritualmente; la sua scienza non è la conferma, ma in sè la negazione della sua fede. Imperocchè lo spirito non compreso spiritualmente, cioè senza la testimonianza dello spirito, non è spirito, ma sostanza. Questa contradizione è quella stessa che io ho detto tra il principio e il metodo della sua filosofia. Ma essa non può essere uno stato permanente dell'animo umano. O la scienza deve distruggere la fede; o la fede deve divenire scienza. Il che vuol dire che il sovrintelligibile dee sparire; cioè o essere considerato come un non essere, un ente imaginario (Spinozismo), o diventare intelligibile, anzi il ve-

ro Intelligibile. Questa necessità è il profondo motivo di tutte le fasi della dottrina di Gioberti, dalla *Teorica del Sovranaturale* alla *Filosofia della Rivelazione*. Egli è uomo troppo moderno e troppo religioso, perchè possa eleggere lo spinozismo; il quale così non è che un momento e come un ponte di passo nello sviluppo del suo pensiero filosofico. Egli deve non retrocedere, ma andare avanti: e con grande scandalo di quella gente che del grande interesse della scienza fa un puntiglio personale, rompere per sempre quelle barriere che prima avea dichiarato insuperabili, e portare la fiaccola della libera ragione nella sacra selva de' divini oracoli. —

SEZIONE SECONDA

DIFFERENZA TRA GIOBERTI E SPINOZA
(CONTENUTO DELL'ATTO CREATIVO) (DIO — QUANTITÀ).

CAPITOLO PRIMO

CARATTERI DELLO SPINOZISMO: LORO CONTRADIZIONE. CONCETTO GENERALE DELLA DIFFERENZA TRA SPINOZA E GIOBERTI.

Il Dio di Spinoza è Sostanza e Causa. A questa doppia determinazione di Dio corrispondono due caratteri dello Spinozismo.

L'origine dello Spinozismo è nota. Spinoza è cartesiano, e, come Cartesio, *comincia* dall' Io, dal pensiero, e cerca di mostrare la possibilità di un' armonia tra l' io stesso e il mondo esteriore (tra il pensiero e la estensione). Questa armonia ei la trova nella *Sostanza* come unità assoluta e indifferente dei due opposti. Quindi si è detto, che in Spinoza il concetto di Sostanza non è il primo, ma solo il principale; non è il *cominciamento*, ma il *principio*; è come un postulato o presupposto fondamentale, che egli stabilisce per risolvere la opposizione (cartesiana) dell'essere e del pensiero, e nel quale poi spariscono tutti e due come in qualche cosa di assolutamente immobile e che non è in sè nè l'uno nè l'altro (1). Questa risoluzione è solo apparente; la opposizione è annullata immediatamente e non già conciliata; non si vede come la Sostanza sia l' unità dell' estensione e del pensiero, cioè come questi

(1) Cfr. Eduardo Schmidt. Comp. di Stor. d. fil.

siano uno nella Sostanza; la quale così non è altro che l'unità dell' assolutamente *Indifferente* con sè stesso, e la differenza rimane sempre fuori di essa. Questa indifferenza della Sostanza o esteriorità della differenza è espressa nel *parallelismo* dei due attribuiti (pensiero ed estensione), i quali costituiscono la sua stessa *essenza;* l' uno non nasce dall' altro, e sono fra loro assolutamente indipendenti; di maniera che il contenuto o l' essenza della Sostanza è estrinseco alla Sostanza stessa: La Sostanza è quindi unità come pura *forma,* e se è Causa, è causa puramente formale ; la sua causalità non tocca il suo contenuto; i due attributi non hanno tra loro veruna relazione *causale* (1).

Il secondo carattere è la *causalità.* Ma come causa la sostanza non produce il suo proprio contenuto; come estensione non produce il pensiero, nè come pensiero l' estensione. Di che è dunque causa ? Solo di sè stessa come Sostanza, cioè indifferenza assoluta del pensiero e della estensione, o quello che questi due opposti hanno di comune ed identico. Il pensiero e l' estensione come enti pensanti ed estesi (come Io e non Io) hanno questo di comune: di essere, cioè, *modi,* o puri finiti ; come due ordini o sistemi, cioè delle idee e delle cose, hanno questo di comune: di essere *ordine, modo infinito,* o *natura naturata;* come due attributi infiniti della sostanza, hanno questo di comune: di essere *attributo* o *natura naturante* (l' attività della infinita essenza). Adunque ne' quattro termini distinti più sopra (2) (sostanza, natura *naturante,* natura *naturata,* e modo) e quindi nella loro *relazione,* ciò che si considera è sempre la sola identità, non la differenza; cioè al far dei conti la semplice *sostanzialità.* Ora la causalità della Sostanza consiste appunto in questa relazione: la sostanza è la pura indifferenza in sè stessa; la natura *naturante* è l' atto causativo come indifferente; la natura *naturata* è il causato infinito come indifferente; il *modo* è il causato puramente finito come indifferente. Quindi la Sostanza è Causa, e come tale si di-

(1) V. più sotto.
(2) Sez. I, cap. 2 di questo Libro.

stingue in sè stessa, perchè non vi ha attività senza distinzione; ma ciò che essa pone non si distingue dalla causa che come *puro effetto*, indipendentemente dal suo contenuto, cioè in quanto alla *pura forma* (semplicemente in quanto è *posto*); la causa non pone in quanto ha un contenuto determinato, nè l' effetto è posto come un contenuto determinato; il contenuto è indifferente e estrinseco alla forma. E però realmente, cioè quanto al contenuto, l' effetto non si distingue dalla causa; la distinzione è pura forma; l' effetto è l' esistenza stessa della causa, la quale così non è che causa di sè stessa. La sostanza dunque, sebbene attiva, non cessa di essere semplice sostanza, cioè indifferenza assoluta, e quindi inattività assoluta. Qui — in questa contradizione, ossia in questa sostanzialità che non è qualcosa di assolutamente immobile e morto, e in questa attività che non produce niente di determinato — è la chiave della dottrina di Spinoza. La sostanzialità della sua Sostanza non è quella dell' Idea platonica, che è immobilità pura. L' idea platonica è *determinata*, ed è immobile come determinata; quindi la sua presenza nell' intuito ha un non so che di plastico. La sostanza spinoziana all' opposto è l' *Indifferenza*, e la sua immobilità consiste appunto nell' indifferenza. Ma questa indifferenza è attiva, ed è attiva come indifferenza; e perciò la sua immobilità (e quindi sostanzialità) che consiste in essa indifferenza, non è assoluta. Essa non è oggettività pura, come la sostanzialità platonica, un puro immediato; ma affermazione, mediazione e generazione di sè per sè stessa; e in ciò si riconosce l'assolutezza del pensiero moderno. Ma la mediazione non è reale, perchè il finito non ha valore in quanto realizzi per sè l'infinito, ma in quanto è negato immediatamente nell'infinito.—Si è detto e con ragione, che il sistema di Fichte è il contrapposto assoluto di quello di Spinoza, perchè per Fichte l'assoluto è l'Io o il puro soggetto, e per Spinoza è il non Io o il puro oggetto. E nondimeno l' oggettività spinoziana, ripeto, non è quella della filosofia antica.Perchè come l'Io di Fichte non è vero e reale Io che in quanto oppone a sè stesso il non-Io (si distingue in sè

stesso), ma il non-Io non si distingue dall' Io come contenuto o materia, ma come pura forma, cioè come puro opposto dell' Io; così la sostanza di Spinoza non è che in quanto è attiva o come Cosmo, ma il Cosmo non si distingue dalla sostanza che come puro effetto; il Cosmo reale, cioè come pensiero ed estensione, è estrinseco alla sostanza. Con tutta la distinzione l' Io è sempre solo Io = Io, e con tutta la produzione la Sostanza è sempre Sostanza = Sostanza; il non-Io, indeterminato quanto al contenuto, è lo stesso Io, e il Cosmo, indifferente come la Sostanza, è la stessa Sostanza. Si può dire che quello che è Fichte dal punto di vista della soggettività, sia Spinoza dal punto di vista dell'oggettività; questa loro opposizione assoluta è il fondamento della loro affinità. Come Fichte vuol dedurre tutto dal Soggetto, così Spinoza dall' Oggetto. Quindi tutti e due devono concepire il principio o l' assoluto come *attività* e perciò come distinzione di sè in sè stesso. Con un Io immobile e con un oggetto immobile, non è possibile alcuna deduzione. L' *attività* : tale è l' elemento comune di Fichte e Spinoza; ciò che l'attività fichtiana è come Io, la spinoziana è come non Io o Natura. L' Io non ostante la sua attività rimane sempre Io, e il non-Io non è reale; e la Sostanza non ostante la sua attività rimane sempre sostanza, e l' Io non è reale. Dall' Io non si va alla natura in Fichte, e dalla natura non si va all' Io in Spinoza. Questa posizione fu avvertita da Schelling, il quale cercò di conciliare Fichte e Spinoza, tentando di dedurre dall' Io il non Io (*Idealismo trascendentale*) e dal non Io l' Io (*Filosofia della natura*). E con tutto ciò nè l' Io di Fichte è puro Io nel senso che sia l'opposto assoluto del non-Io o lo escluda assolutamente, giacchè esso è il non-Io come forma; nè la Sostanza di Spinoza è oggettività assolutamente inerte, giacchè come distinzione e affermazione di sè stessa è lo stesso pensiero o l' Io come forma. In fondo alla Sostanza spinoziana ci è sempre il *Cogito ergo sum* di Cartesio, cioè il pensiero che si distingue dall' essere e intanto è immediatamente essere. Questa immediatezza, in cui il primo non è l' essere, ma il pensiero, e però è presupposta la di-

stinzione del pensiero dall' essere, sebbene risoluta immediatamente —, è appunto la Sostanza; è immediatezza non dell' essere, ma del pensiero. *Io penso dunque sono,* vuol dire: io sono in quanto penso; il pensiero è *causa* dell' essere e si distingue dall' essere; ma questa distinzione è puramente formale, perchè l'essere è lo stesso pensiero, l'essere del pensiero, l'essere contenuto nel pensiero (essere ideale). Così il pensiero (come pensiero) è causa di sè stesso (come essere). Questa causalità immediata è la Sostanza. *Per* CAUSAM *sui intelligo id, cujus* ESSENTIA *involvit* EXISTENTIAM, *sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens* (1).

Tali sono i due caratteri dello Spinozismo. Il primo riguarda il *contenuto* o l' *essenza* della sostanza e quindi il contenuto o l' essenza dell' atto creativo (causativo), cioè la sostanza come indifferenza assoluta de' due opposti. Il secondo riguarda la sostanza come Causa, cioè la *forma* dell' atto creativo. Il vizio dello Spinozismo consiste nella contradizione di questi due caratteri. La sostanza è indifferenza assoluta, e il suo contenuto (pensiero e estensione) è estrinseco ad essa; perciò essa deve essere inattiva, in quanto non produce il suo proprio contenuto. E intanto, sebbene indifferente, è *Causa,* cioè attività; anzi è attività come indifferenza assoluta. Ma se è causa, deve porre qualcosa di determinato; ed essa intanto come causa non pone altro che la stessa indifferenza (la natura naturata come ordine comune de'due mondi). Il *parallelismo* degli attributi è dunque inconciliabile coll'*attività* della sostanza; perchè la sostanza sia *attiva,* si richiede che gli attributi non sieno paralleli; o altrimenti bisogna negare che ci siano *più* attributi, cioè negare la opposizione de' due mondi e concepire l' universo come assoluta indifferenza. E in verità il vero universo, cioè quello in cui l' opposizione è reale, è fuori della sostanza di Spinoza; e perciò la conseguenza dello Spinozismo sarebbe la negazione del suo presupposto storico (la distinzione cartesiana de' due mondi) e la costruzione del-

(1) *Eth. Pars Prima, Def.* 1.ª

l' universo con una sola potenza. Ora cos' altro è questa potenza indifferente se non l'*essere* come tale? La conseguenza sarebbe dunque la negazione del pensiero, cioè questa: il tutto non è che essere o modificazione dell'essere; la realtà e verità delle cose consiste nell'*essere*; lo spirito, il pensiero, è essere, o un modo dell' essere (Rosminianismo). In altri termini il difetto è qui, che il contenuto è estrinseco alla forma, e la forma indifferente al contenuto; il contenuto non è l'attività della forma, ma *è* indipendentemente da essa ; e la forma non produce altro che forma, e il suo movimento è quello del puro vuoto.

Gioberti rigetta il parallelismo degli attributi, e però è spinozista a metà, cioè solo quanto al modo di concepire la forma dell' atto creativo. Perciò direi, che egli è spinozista più conseguente di Spinoza, se quella negazione non fosse nel tempo stesso la possibilità di due casi opposti, cioè o di un regresso o di un progresso rispetto a Spinoza; regresso e progresso, resi necessarii dalla contradizione spinoziana. Infatti, negato il parallelismo, la contradizione si toglie o coll'ammettere un solo attributo, o coll'ammetterne due, ma l'uno *subordinato* all' altro. Ma nel primo caso si va indietro, perchè l' opposizione de' due mondi non si risolve, ma si annulla arbitrariamente; e nel secondo solo è possibile la conciliazione.

La differenza di Gioberti da Spinoza è appunto questa, che delle due vie che gli si aprivano dinanzi egli tiene l'una e l'altra, o per esprimermi più precisamente, passa dall'una all' altra; sebbene ciò, che logicamente è passaggio, spesso si presenta in Gioberti come simultaneo. Ma in questo passaggio la *forma* dell'atto creativo non può essere più concepita allo stesso modo, perchè questa forma non può conciliarsi colla nuova relazione degli attributi. Essa ha bisogno di essere modificata, o per dir meglio *compiuta*. Il che equivale a dire che l' assoluto non può essere più oggetto dell'intuito immediato.

Sinora io ho considerato in Gioberti solo la *forma* dell'atto creativo. Ora devo considerare anche il contenuto, cioè, qui, il primo modo della sua *differenza* da Spinoza, nel quale si ve-

drà il motivo e come il germe del suo passaggio all' altro. Già questo germe è nella stessa forma spinoziana dell'atto creativo (1); perchè essa vuol dire distinzione ideale, sebbene astratta, nell'Assoluto.

CAPITOLO SECONDO

ANTICIPAZIONE DEL CONCETTO DI DIO COME RELAZIONE ASSOLUTA. CONTRADIZIONE. DOPPIO CONCETTO DELL' ESISTENTE (E DI DIO).

Ho osservato più volte che in Gioberti manca la vera scienza, cioè un sistema compiuto delle determinazioni dell'Idea, non solo come Natura e come Spirito, ma principalmente come Idea pura. Perciò quando si tratta del contenuto dell' Idea giobertiana, bisogna contentarsi di definizioni generalissime, le quali appunto perchè troppo indeterminate riescono spesso oscure e dànno luogo ad interpretazioni diverse. Questa oscurità ha anche un' altra ragione, ed è quella che io ho chiamata contradizione tra il metodo e il principio della filosofia di Gioberti; quello vuol dire sostanzialità dell'Idea, questo spiritualità. Ora il progresso della mente del nostro filosofo consiste certamente nel liberarsi sempre più da questa contradizione, conformando il metodo al principio, come prima avea annullato l' assolutezza del principio nella imperfezione del metodo. Ma ciò che nella mia esposizione critica apparisce come uno sviluppo, non è sempre tale in Gioberti; spesso le due forme del suo sistema, che in sè sono gradi del processo dell'Idea, ci si presentano simultaneamente, e l'ultima che dovrebbe essere come una risoluzione dialettica della prima, è messa ingenuamente insieme con questa quasi come un' anticipazione o un presentimento; al quale nondimeno egli non bada più che tanto, e quando si tratta del punto decisivo pare che l' abbia come dimenticato. Ma tanto basta, perchè la con-

(1) V. nel progresso dell' Opera.

tradizione abbia luogo; e dalla contradizione nasce l'oscurità.

L'Idea dell'Ente è un'idea primitiva e assoluta, che ha come tre aspetti o dipendenze, che sono le tre nozioni del *necessario*, del *possibile* e dell'*esistente*. Queste nozioni esprimono le *relazioni* dell'Ente. Il necessario esprime la relazione dell'Ente verso di sè; il possibile la relazione del necessario verso l'esistente; l'esistente la relazione del possibile verso il necessario. Quindi il necessario rappresenta direttamente l'Ente; il possibile e l'esistente lo esprimono sòlo per modo indiretto e mediato (1).

Questa definizione generalissima e quasi tautologica, che Gioberti mette come in fondo al volume in una Nota, e di cui poco o nessun vestigio speculativo apparisce più nella *Introduzione*, se ne togli il compimento arbitrario ed estrinseco della Formola espresso nel secondo Ciclo (2) —, è di sommo rilievo, perchè è come lo schema astratto dello Spirito; è come un'anticipazione del Dio della Protologia, determinato come Relazione assoluta. Dio come Relazione assoluta non è altro che l'Ente come triplicità di relazioni, e quindi non più come puro Ente o puro Immediato, e nè anche come semplice Sostanza e Causa.

Infatti è facile osservare in primo luogo, che se il necessario, il possibile e l'esistente sono tre aspetti o relazioni dell'Ente, il vero Ente non è una sola delle sue relazioni, o il necessario, o il possibile, o l'esistente come tali, ma l'unità assoluta delle sue relazioni. Ma ciò si vede meglio considerando, in secondo luogo, il concetto di ciascuna relazione. 1. Il *necessario* è la relazione dell'Ente verso di sè. È questo il vero concetto della necessità, cioè l'assolutezza; ciò che si riferisce solo ad altro, non è necessario, ma contingente. Già la relazione, se non è una parola vuota di senso, esclude la pura immediatezza, e però l'Ente nè anche come semplice relazione verso sè stesso può esser l'Ente come puro Ente. Ma

(1) *Introduz.* Lib. II, Nota 46, pag. 448.

(2) Cfr. anche Nota 47, pag. 452, V. più sotto Sez. 3, di questo Lib. Cfr. anche Lib. II, Sez. 1 cap. 1.

ciò non basta, perchè sia il vero Ente. Come semplice relazione verso di sè, come non ancora le due altre relazioni, come pura necessità, esso è relazione astratta o pura forma logica. Intanto l'Ente come questa relazione è già l'Idea pura assoluta. 2. Il *possibile* è la relazione del necessario verso l'esistente. Ora il necessario è l'Ente come relazione verso sè stesso, cioè come Idea pura assoluta. Dunque il possibile è l'Idea pura assoluta come relazione verso l'esistente, e perciò è più dell'Ente come tale; l'Ente come tale è il necessario, cioè semplice relazione verso sè stesso, e il possibile come nuova relazione comprende come *momento* il necessario, cioè è una relazione di relazione (duplice relazione). 3. Finalmente l'*esistente* è la relazione del possibile verso il necessario. Ma il possibile è la relazione del necessario verso l'esistente. Dunque l'esistente è la relazione del necessario — in quanto già duplice relazione — verso sè stesso: cioè una triplice relazione; la quale — come relazione assoluta, perchè in essa s'immedesimano non solo astrattamente, ma concretamente principio e fine — è il vero Assoluto. — Si vede, che ciò che qui Gioberti chiama *Esistente*, è tutt'altro da quello che sinora ha significato questo vocabolo. Esso non è il puro contingente, e nè meno l'Idea (pura) come relazione verso Altro, cioè come Altro di sè stessa; l'Idea così è il possibile. Esso è l'Idea, che come Altro di sè stessa, è relazione verso sè stessa; cioè l'Idea ritornata a sè stessa dal suo Altro. Perciò è la vera Idea, la *perfetta attualità* dell'Idea; e vale a dire, non l'Idea come pura relazione verso sè stessa, ma come relazione verso sè stessa mediante sè stessa in quanto Altro di sè stessa. — L'esistente qui è dunque ciò che Hegel chiama Spirito assoluto.

E invero secondo questa interpretazione l'organismo o il ritmo dell'Idea sarebbe il seguente: Il necessario è momento del possibile, e il possibile è momento dell'esistente. La necessità è la pura relazione logica, l'*essere* dell'Ente, l'*essenza* universale; l'Ente come tale *è*, ma non *esiste*. La possibilità non è ancora la *esistenza* (vera) dell'Ente, ma è più che l'*es-*

sere; è come un termine intermedio tra l'essere e la vera esistenza dell' Ente, e come tale non è altro che il finito in generale o la Natura. Infatti la Natura non è la vera esistenza dell' Idea o dell' Ente (questa esistenza è lo spirito); ma è più che il semplice essere o la pura essenza; essa è la *possibilità della esistenza* (vera), in quanto lo Spirito (cioè l' Ente come esistente, come vero Ente) si produce dalla Natura e in quanto, prodotto lo Spirito, la natura non è più semplice natura. Pare strano che la possibilità sia più della necessità; ma cessa la meraviglia quando si riflette, che la necessità è la pura relazione dell'Idea verso sè stessa, l'Idea pura, l'Idea in quanto *è*, cioè l' *essenza* universale, o la possibilità è la possibilità non dell'*essere* (il che sarebbe veramente strano), ma dell' *esistenza;* la possibilità dell'esistenza è più che il semplice essere. L' esistenza dell' Idea è l'attualità dell' Idea; l'Idea è veramente attuale, in quanto è Spirito; e la Natura è il possibile, in quanto è la possibilità dello Spirito, cioè del vero Ente. La natura dunque o il Possibile, come termine intermedio tra l' *essere* e l' *esistenza* dell' Idea, è una *mezza esistenza: esistenza*, in quanto è più che l' *essere ; mezza* esistenza, in quanto non è l' attualità vera dell' Idea. Come mezza o falsa esistenza, la natura è mutabile, particolare, estrinseca; cioè le cose naturali sono contingenti, possono essere e non essere, nascono e periscono, si generano e si corrompono. Solo lo Spirito è immortale. Le cose naturali si corrompono, perchè non sono l' attualità vera dell' Idea. —

Questa interpretazione non corrisponde perfettamente a ciò che Gioberti dice, quasi interpretando sè stesso nello stesso luogo. Ma bisogna vedere se ciò accade perchè l' interpretazione mia non sia giusta, o perchè nella spiegazione giobertiana si nasconda qualche contradizione; cioè se Gioberti non distrugga con una mano ciò che ha cominciato a edificare coll' altra. Ecco la sua spiegazione: « Tre grandi oggetti, tre ordini di realtà corrispondono alle tre nozioni suddette; al necessario, cioè all' Ente assoluto e immediato, *Dio;* al possibile, la *quantità continua*, cioè il tempo e lo spazio puri; all' e-

sistente, la *quantità discreta,* cioè l' universo con quanto ci si contiene. Quindi tre grandi scienze: la filosofia, scienza del necessario, cioè di Dio, e del *contingente* fatto a sua immagine, cioè dell' animo umano; la matematica, scienza del possibile; la fisica, scienza dell' esistente. — Il tempo e lo spazio puri non sono intelligibili, se non come un *anello e un passaggio fra Dio e il mondo*, nello stesso modo che il possibile è un anello fra l' Ente e l' esistente, fra il necessario e il contingente » (1).

Io noto in primo luogo, che Gioberti dicendo *tre ordini di realtà* ammette che il possibile sia una realtà, e ciò è vero : è quella realtà che io ho chiamata Natura in generale. Pure la vera realtà è soltanto una, ed è l'ultima che comprende le due prime; anzi, il necessario come tale non si può dire veramente realtà. Necessario, possibile ed esistente sono tre aspetti dell'Ente; quindi la vera realtà, la Verità, è l'Ente non come solamente necessario o possibile, ma come unità di quei suoi tre aspetti; cioè come *esistente*. Non so come Gioberti possa chiamare il necessario come tale, Dio. Dunque Dio non è che un aspetto dell' Ente, opposto agli altri due? una realtà, opposta alle altre due realtà? Si è detto che il Dio di Hegel non sia altro che la Logica. Con più ragione ciò si potrebbe dire qui del Dio di Gioberti. E infatti in tutte le Opere di Gioberti è palese sempre una certa perplessità circa il concetto di Dio; ora Dio è il puro Logo, ora è lo spirito assoluto. Ma di Dio a suo luogo. Quello che qui è certo è, che il necessario come semplice relazione dell'Ente verso sè stesso, o fatta astrazione dal possibile e dall' esistente, non è altro che l' *Idea pura*, la pura essenza divina, la logica. Qui dunque la mia interpretazione è giusta.

In secondo luogo, io ho detto che il *possibile* è l'Idea come Altro di sè stessa, la Natura (la Natura naturata); e Gioberti dice che è la *quantità continua*, il *tempo* e *lo spazio puri*, l'anello e il passaggio tra Dio e il mondo, o meglio tra l'Ente e l'esistente,

(1) *Introduz.* vol. II. Nota 46.

tra il necessario e il contingente. Ora l'Idea come Altro di sè stessa contiene l'Idea pura come momento; e per Gioberti il possibile, in quanto relazione del necessario verso l'esistente, contiene il necessario; tanto è vero, che egli più sopra ha detto il termine estrinseco, come *possibile*, essere tanto *necessario* quanto l'atto divino e l'Idea. L'Idea come Altro di sè stessa, in quanto non è più il puro *essere* dell'Idea e non ancora l'attualità dell'Idea, è una *mezza esistenza*, il sensibile in generale, la forma universale de' sensibili; e per Gioberti il possibile è una realtà, la quantità *continua*, il tempo e lo spazio puri, che secondo Kant sono le forme della sensibilità e quindi de' sensibili, cioè degli esseri naturali. Ma che il possibile non sia altro che la Natura, il mondo o Cosmo naturale, si vede anche meglio, paragonandolo coll'esistente, come l'intende qui Gioberti. L'esistente è la *quantità discreta*, è l'*universo con quanto ci si contiene*, il *contingente*. Ora che cosa è il contingente? Il *fatto* come puro fatto, cioè l'*esistente considerato in sè medesimo*, e non già *in quanto si connette coll'Ente* (giacchè in quanto si connette coll'Ente è *vero*) (1); cioè, l'esistente considerato astrattamente, separato dal sistema o connessione delle cose, l'esistente della *imaginazione*, la *res particularis*, non il *modus*. E perciò l'*universo* di cui qui parla Gioberti, il *mondo* tra il quale e Dio il tempo e lo spazio puri sono un passaggio, l'*esistente* tra il quale e l'Ente il possibile è un anello —, non è altro che la *somma* de' contingenti, cioè di puri fatti, di esseri astratti, che non hanno niente di vero; è un essere anch'esso imaginario e astratto. Ora è questo il vero mondo, il vero Universo? L'esistente secondo Gioberti non è vero se non in quanto si *connette* coll'Ente. Ebbene questa *connessione* o *sistema* delle cose è la verità, cioè realtà delle cose; fuori di esso, le cose non sono nè vere nè reali. Questo sistema è l'Universo; il quale non è *contingente*, appunto perchè è la verità e realtà de' contingenti. Qui abbiamo tre cose: l'Ente, le cose e la *connessione* delle cose coll'Ente. La

(1) V. sopra i luoghi cit. di Gioberti.

connessione è la *relazione* tra l'Ente o il necessario e l'esistente: cioè il *Possibile*. Dunque il Possibile non è altro che la Natura o l' Universo; e ciò che Gioberti chiama universo è il falso universo. Universo o Cosmo vuol dire *ordine*, e non esiste se non come ordine o sistema; nè i contingenti come tali, nè la mera somma o congerie de' contingenti sono sistema. — Il Possibile (l' Idea come Altro di sè stessa) non è nè l'Idea pura (il necessario), nè il contingente come tale, cioè l' esistente come puro fatto, o considerato in sè medesimo (e dovrei aggiungere: nè l' esistente come attualità dell' Idea; ma qui mi adatto alla nuova nomenclatura giobertiana, la quale per esistente intende ora, non l'Idea ritornata a sè stessa dall' Altro, ma l' ultima moltiplicazione o *dispersione* dell'Idea, il puro contingente, ciò che non è Idea e non è nell'Idea); ma è insieme necessario e contingente (esteriorità, Altro; giacchè quando dico *Altro di sè stesso*, *Altro* esprime la contingenza in generale, l' esteriorità, e *Sè stesso* esprime la necessità, l' idealità), infinito e finito (Spinoza direbbe: *modo infinito*, e Gioberti: *fatto ideale*). E tale è la Natura. Ora Gioberti così descrive il tempo e lo spazio puri, cioè la quantità continua, che per lui è il Possibile. « Tempo e Spazio puri sono una sintesi di due elementi, l' uno apodittico e l' altro contingente, l' uno infinito ed eterno, l' altro temporario e finito. — Sintesi oggettiva, che ha due aspetti, l'uno de' quali riguarda l'Ente, ed è necessario; l'altro concerne le esistenze, ed è contingante » (1). Ciò vuol dire, che il possibile non è nè il puro necessario nè il puro contingente, ma il sistema de' contingenti. — Spinoza distingue la *quantità infinita* dalla *connessione* de' quanti; la prima è lo stesso *attributo* divino della estensione, la seconda è il *modo infinito* di questo attributo. La *quantitas infinita* è *natura naturans*, essenza divina; la connessione de' quanti è modificazione *eterna* dell' essenza. Così in Hegel la *quantità* logica è una determinazione della pura essenza di Dio; la quantità come spazio e tempo è la prima determina-

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 21 22.

zione della Natura. La *quantità continua* di Gioberti non è altro che il sistema de' quanti; manca la quantità come pura essenza o attributo divino, come determinazione logica.

In terzo luogo ho detto, che l' *esistente* è l' Ente ritornato a sè stesso o lo spirito. Qui pare che la mia interpretazione non sia giusta; ma la colpa è di Gioberti, non mia. Gioberti ha chiamato prima l'Esistente la *relazione del possibile verso il necessario*, ed ora lo chiama la *quantità discreta*, il *contingente*. Come si accordano queste due determinazioni? La *quantità discreta* è la relazione della quantità continua verso il necessario? Non è piuttosto il contrario? Giacchè se la quantità continua non è il puro necessario (e in questo senso si può dire che si allontana dal necessario e gli è opposta), ma pure lo contiene in quanto è la sintesi del necessario e del contingente: la quantità discreta al contrario se ne allontana talmente, che diventa il puro opposto del necessario, il puro contingente. Il puro contingente può dirsi una relazione verso il necessario, un aspetto dell' Ente, una sua relazione? Dunque in Gioberti vi ha un doppio esistente: l'esistente come relazione del possibile verso il necessario, e l' esistente come opposto assoluto del necessario, come *non-ente*. Quest' ultimo è per lui il mondo degli esseri naturali; i quali non sono che *quantità discrete*; cioè quantità divisibile, finita, composta di parti, moltiplice. Qui è il caso di ricordare la dottrina di Spinoza: « *Quantitas duobus modis a nobis concipitur: abstracte scilicet sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus, vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu fit. Itaque si ad quantitatem, prout est in imaginatione, attendimus, quod saepissime et facilius fit, ea divisibilis, finita, ex partibus composita et multiplex reperietur. Sin ad eandem, prout est in intellectu, attendamus, et res, ut in se est, percipiatur, quod difficillime fit, tum infinita, indivisibilis et unica reperietur* » (1). Il mondo di Gioberti, come quantità discreta, non è altro che il mondo *prout est in imaginatione*. E l' uomo? L' uomo come

(1) *Epist* 29.

ente naturale non può essere che una quantità discreta anch' esso. E come spirito? Come spirito dovrebbe essere anche quantità discreta, se Gioberti fosse conseguente. Infatti, quando dico l' *Ente crea le esistenze,* all' Ente corrisponde il necessario, alla creazione la sintesi del necessario e del contingente, alle esistenze il contingente. Ora la sintesi del necessario e del contingente è la quantità continua; il contingente è la quantità discreta: dunque tutte le esistenze, e perciò anche lo spirito, in quanto è creato (e per Gioberti è tale), è quantità discreta. Così tra spirito e corpo non vi ha alcuna differenza; la loro essenza è la *quantità.*—

CAPITOLO TERZO

DIO QUANTITA'. LO SPIRITO: CONTRADIZIONE. LA VERA DIFFICOLTA'.

Questo doppio concetto dell'esistente, al quale corrisponde un doppio concetto di Dio, esprime in generale la differenza di Gioberti da Spinoza. All' esistente come relazione del possibile verso il necessario corrisponde Dio come Spirito; la dualità degli attributi è conservata; se non che questi non sono più paralleli, ma l' uno subordinato all' altro; il primo è il Possibile, e il secondo, che contiene in sè il primo come semplice momento, è l'Esistente. E al contrario, all' esistente come semplice quantità discreta corrisponde Dio come quantità pura; la dualità degli attributi è annullata nella indifferenza della quantità. Nel primo caso la forma dell' attività creativa è diversa da quella di Spinoza, perchè è un doppio ritmo, cioè non semplice posizione o distinzione, ma ricostituzione dell' unità originaria (creare e ricreare); nel secondo caso la forma è la stessa, cioè semplice posizione, e solo il contenuto è differente.

Ora di queste due forme quella che prevale nelle prime Opere di Gioberti è la seconda, talmente che l' unica differenza qui tra lui e Spinoza è, che in Spinoza Dio è insieme pensie-

ro ed estensione (qualità e quantità), e in Gioberti è solo quantità. Infatti in Spinoza la Natura naturata è *connexio idearum* e *connexio rerum (corporum)*; la quale come identità è la Sostanza stessa. Come *connexio idearum* si fonda nell' attributo infinito del pensiero *(infinita cogitandi potentia)*, ed è *intellectus absolute infinitus;* come *connexio rerum* si fonda nell' attributo infinito dell' estensione *(quantitas infinita)*, ed è *motus et quies* (tempo e spazio; non già l' uno o l' altro, ma la loro unità) ; finalmente la natura naturata come sistema o connessione di tutti i modi, idee o cose, si fonda nella natura naturante in generale, ed è l' intero universo *(facies totius universi)*. Se la natura naturata si vuol considerare come una *sintesi del necessario e del contingente* (e infatti è tale), è chiaro che questa sintesi non è solamente ciò che Gioberti chiama *quantità continua*; ma è *motus et quies* e *intellectus absolute infinitus*, e come *tutta* la natura naturata è *facies totius universi*. Ora Gioberti considerando quella sintesi solo come *quantità*, viene ad ammettere un solo lato della natura naturata, cioè quello che si fonda nell' attributo dell' *estensione (quantitas infinita* di Spinoza). Il che vuol dire, che l' essenza di Dio e però Dio stesso non è altro che estensione o quantità infinita. Infatti, la creazione è per Gioberti l' estrinsecazione (effetto) della essenza infinita di Dio; ma la creazione non è altro che *quantità*; dunque l' essenza di Dio o l'Ente stesso non è altro che *quantitas infinita*. Dio è la stessa essenza della quantità, la quantità come essenza; e ciò significa la *quantitas infinita* di Spinoza. Dunque il Dio di Gioberti è la Sostanza, ma con un solo attributo; cioè non è la identità ed unità del pensiero e dell' estensione, ma la sostanza come estensione, la sostanza estesa. — In Hegel la pura essenza divina è la Logica. In Gioberti l' essenza è la quantità. Si potrebbe dunque dire, che tutta la sua *logica* si riduce alla determinazione di quantità. Infatti la determinazione di quantità è la indifferenza, l' esteriorità, cioè *non connessione*; e quello che Gioberti chiama nesso *logico* è la negazione d'ogni nesso. —

Il Dio *quantità* è una conseguenza necessaria della natura

dell' intuito giobertiano (1); il quale è insieme immediato e primitivo, e si diversifica da quello di Spinoza appunto nell' esser primitivo. L' intuito di Spinoza (come anche quello di Schelling) è un vero *postulato*, cioè una elevazione immediata e subitanea dello spirito all'assoluto; una astrazione immediata da ogni limite, da ogni finito, e in generale dalla coscienza ordinaria. Come astrazione dalla coscienza finita, esso la presuppone; e però non è un *dato*, un primitivo; il dato o il primitivo è la coscienza finita o empirica. L' intuito è il primitivo nella coscienza filosofica, non nella coscienza volgare. L' intuito giobertiano al contrario è un puro *dato;* lo spirito non si *eleva* a Dio, ma *trova* Dio, come trova ogni oggetto sensibile; e però non è *attivo*, ma *passivo:* puro spettatore. Quindi l' intuito non è *intellettuale*, ma *sensibile;* appartiene allo spirito naturale (*nasce* collo spirito), non allo spirito come *riflessione* e coscienza di sè. Tale è il significato dell'intuito come primitivo. Ora l' intuito spinoziano, in quanto è intuito *immediato*, apprende Dio come Sostanza (come essere o *essenza* delle cose, come Natura); in quanto è intellettuale, lo apprende come unità dell' estensione e del pensiero. Dio come oggetto dell' intuito intellettuale è Dio come unità dell' estensione e del pensiero, ma nella forma dell' essere, nella forma dell' immediatezza (della indifferenza; quindi l'estensione non deriva dal pensiero, e viceversa). Quindi la sostanza è solo potenza, forza, non fine; e la legge delle cose è la causalità, e il loro sistema è puro meccanismo, non organismo. La legge di causalità è la relazione di principio a conseguenza, la legge della matematica. Quindi tutta l' attività di Dio o della Sostanza è attività matematica: l' attività della *quantità*. La Sostanza dunque non è solo quantità infinita, ma pensiero infinito; ma come *unità* della quantità e del pensiero, come attività assoluta e identica, è quantità, o meglio, come ho detto, attività della quantità. In altri termini, Dio è unità dell'estensione e del pensiero (natura e spirito); ma questa unità è Na-

(1) V. a principio di questo Lib.

tura; l' attività di Dio è natura; l'effetto di Dio è natura. Per Spinoza l' atto della essenza divina è *naturare*; Dio è *natura*, l' attività sua è natura *naturante*, l' effetto è natura *naturata*. Di Schelling si può dire lo stesso in generale. L'assoluto è l'identità o indifferenza della natura e dello spirito; ma questa unità è nella forma dell' essere; la natura non è subordinata allo spirito, ma coordinata; la natura è natura e spirito, ma *più* natura; lo spirito è natura e spirito, ma *più* spirito. Quindi il processo dell' assoluto, — processo, nel quale consiste la *forma*, il *determinare*, il *differenziare* —, è l' attività del *più* e del *meno*, l'attività della quantità. — Dunque l'oggetto dell' intuito intellettuale immediato non può esser che Dio come Sostanza, cioè unità del pensiero e dell'essere nella forma dell' essere (1). — L' intuito giobertiano, come intuito apprende Dio nella forma dell'essere; come intuito primitivo e però non intellettuale lo apprende come essere. Quindi il Dio giobertiano è l' essere nella forma dell'essere; cioè è quantità, e come contenuto e come forma; non è la unità della quantità e del pensiero, che è attiva come quantità; ma è quantità che è attiva come quantità. E in fatti per Gioberti la creazione è la stessa *matematica*, non come metodo solamente (come *forma)*, ma come metodo e contenuto. La creazione, egli ha detto, è un vero e un fatto. Ora la creazione è attività dell'essenza infinita di Dio. Essa è dunque una doppia attività, interna e esterna (atto necessario e libero); come interna riesce a un effetto infinito, eterno, necessario come Dio stesso; come esterna riesce a' contingenti come tali. Essa è in somma una doppia posizione: posizione della natura naturata, e posizione delle cose, queste o quelle. Ora che cosa apprende Gioberti col suo intuito? Forse l' *attività* interiore dell'essenza divina? Ma egli stesso confessa di non apprendere l' *essenza*, e perciò non può apprendere il movimento interno dell' essenza; sebbene dica di apprendere il *fatto ideale* e chiami ideale l'intuito. Qui la primitività dell' intuito offusca, per così dire, la

(1) Cfr. cap. 1 di questa Sez.

sua intellettualità. Gli rimane dunque ad apprendere l'essenza come movimento esterno (ma nè pur questo può apprendere, perchè come *movimento* è inseparabile dall'interno e non si può apprendere senza di esso); cioè la *posizione* de' contingenti. Ma porre i contingenti come tali è *determinare* estrinsecamente, indifferentemente, e non già *essenzialmente* e *qualitativamente*; e però non è niente di veramente ideale. Il triangolo e il cerchio sono idee, e la loro differenza è anche ideale; è una differenza essenziale, qualitativa. E tale si può dire anche la differenza tra questa e quella specie di triangolo. Ma la differenza tra *questo* e *quel* triangolo rettangolo, tra questo e quel cerchio (la quale dipende dalla maggiore o minor lunghezza de' lati o dei raggi) non è nulla d'ideale, di essenziale, di qualitativo; è una differenza indifferente, puramente *quantitativa*. Il principio di tal differenza è il puro *quantum*. E il puro *quantum* è l'Idea come *esteriorità* pura. Ora questa esteriorità considerata per sè e non già come esteriorità dell'Idea, come l'Idea in quanto esteriore a sè stessa, è il Nulla; e in questo senso si potrebbe dire che i differenti triangoli rettangoli, in quanto differenti, sono prodotti dal Nulla *(ex nihilo)*. Il triangolo rettangolo come idea è una verità eterna, non una cosa creata, se per creazione s' intende la semplice posizione de' contingenti; i *differenti* triangoli rettangoli sono creati, e la loro creazione è *ex nihilo*; il Nulla, cioè la esteriorità dell'Idea, è come la materia in cui consiste la loro differenza e però la moltiplicità de' triangoli rettangoli. E tale è il *creare* per Gioberti, cioè quello che egli dice di apprendere mediante l'intuito naturale originario; esso è porre differenze puramente quantitative, cioè determinare e individuare *ex nihilo*, dalla pura quantità. Ma se la creazione (intuìta) non è altro che questo, e se d'altra parte essa è l'esplicazione della essenza divina e Gioberti apprende il principio donde l'atto muove (principio, che è l'essenza stessa), e vede l'atto e l'effetto di esso atto; è chiaro che il principio o l'essenza (intuìta) è la quantità pura, e l'esplicazione è l'attività della quantità. Cioè l'Ente creante intuìto da Gioberti,

in quanto intuìto, non è che il *Quantum* che è attivo come *Quantum; quantum* nell' essenza, *quantum* nell' azione.

Se la creatura non è altro che quantità discreta, lo spirito è una grande difficoltà, anzi un vero imbroglio nella dottrina di Gioberti. Posta la divisione: il necessario, il possibile e l'esistente, e la corrispondenza degli oggetti: Dio, il tempo e lo spazio puri, e l' universo con quanto ci si contiene, e quindi le tre grandi scienze: la filosofia (scienza del necessario), la matematica (scienza del possibile), e la fisica (scienza dell'esistente) —, pare che lo spirito debba far parte della fisica, giacchè è detto un esistente, un contingente, un creato; e se le due prime scienze comprendono il necessario e il possibile, l'ultima non possa comprendere che i contingenti e *tutti* i contingenti, e perciò anche lo spirito. Ma in questo caso lo spirito sarebbe una quantità discreta, cioè un contingente, come il corpo. Ciò non si può ammettere senza essere materialista; e perciò Gioberti tira fuori un'altra specie di contingente, il *contingente fatto a imagine di Dio*, cioè del *necessario*. Ma qui la difficoltà non è di poco momento. Lascio stare, che si potrebbe domandare: ma la natura non è fatta anche a imagine di Dio? non vi ha nulla di divino nella natura? la natura non si fonda nella sintesi del necessario e del contingente? dunque non vi ha il necessario nella natura, mescolato di certo col contingente, ma pur sempre presente in essa? La vera difficoltà è, che qui non si tratta semplicemente di sintesi del necessario e del contingente, la quale non è certo facile a concepire, giacchè i due termini sono *contradittorii;* il contingente è *quello che non è necessario* e *a cui la natura del necessario ripugna,* e viceversa. Qui si tratta, invece, di un contradittorio fatto a imagine dell' altro; del contingente, fatto a imagine di quello, la cui natura ripugna al contingente. Al cerchio ripugna la natura di ciò che non è cerchio, p. e. del quadrato. Potrei io dire: il cerchio è fatto a imagine del quadrato, o viceversa? Ma se è possibile una sintesi tra il necessario e il contingente, e l' esistenza del contingente fatto a imagine del necessario, bisogna dire che tra i due termini non ci sia

quella ripugnanza che ha supposto Gioberti; o, che è lo stesso, che la ripugnanza nasce dall'intendimento astratto, il quale *fissa* il prodotto dell'attività sintetica e l'isola dal movimento da cui risulta e nel quale solo è vero (1). Tolto il movimento, tra i due termini vi è un abisso; e diventa impossibile qualunque unità o conciliazione tra loro. Insomma, o ripugnanza, e allora non sarà possibile nè sintesi nè contingente fatto a imagine del necessario; o vi ha sintesi e contingente fatto a imagine del necessario, e allora non vi può essere ripugnanza (2).

(1) Cfr. Lib. II, Sez. 2 cap. 3 § 1.

(2) Quando si dice relazione o anche sintesi, non si deve intendere, come ho già notato più sopra, che i due termini della relazione o della sintesi siano già *dati* prima, e poi venga la relazione o la sintesi. Si deve intendere così: il primo termine *produce* il secondo e producendo il secondo produce la relazione. Quindi si hanno quattro cose: 1. Il primo termine; 2. il movimento del produrre (atto produttivo), e perciò il movimento e insieme il primo termine, cioè il primo termine come attivo. 3. il prodotto insieme col movimento del produrre, e perciò il primo termine, il movimento e il prodotto (la relazione). 4. il prodotto considerato per sè, senza il movimento, e perciò senza il primo termine. Questo è il prodotto considerato dall' intendimento astratto.

Applichiamo questo concetto generale alle tre relazioni. — La prima relazione è l' Ente come relazione verso sè stesso. Qui dunque il primo termine è l' Ente, il secondo è l' Ente, la relazione è l'Ente. Perciò l' Ente in quanto Ente, cioè il necessario (quello che Gioberti chiama Dio) è un immediato che è insieme mediazione; è mediazione di sè con sè stesso, non il puro immediato. Ma che cosa è l'Ente considerato in sè, senza relazione non solo verso Altro ma verso sè stesso, cioè il primo termine? È l'Ente senza relazione di sorta nè interna nè esterna, cioè l' essere puramente indeterminato, l'essere come puro essere. L'Ente come relazione verso sè stesso è dunque il movimento del puro essere, che ritornando a sè stesso si afferma come il necessario, come il *puro Vero*. Quindi il *primo* termine è il puro essere; il *movimento* è il processo logico; il *prodotto insieme col movimento* è la relazione, cioè il necessario (l'Idea pura assoluta); il *prodotto senza il movimento* è l' Ente come immediato; l' Ente che Gioberti dice d' intuire immediatamente nella sua realtà. — Questo Ente, appreso senza la relazione per cui è l'Ente, è ciò che Gioberti chiama l' Intelligibile; il suo sovrintelligibile è appunto la relazione, cioè il vero Razionale.

Ma la vera difficoltà è la seguente: Spirito e corpo (spiriti e corpi o cose corporee) sono due contingenti o creature differenti essenzialmente, anzi tali che la natura dell' uno apparisce come ripugnante a quella dell'altro.Ora come è possibile, non dico che spirito e corpo facciano uno nell' uomo, ma che la creazione , la quale secondo Gioberti è la stessa quantità continua (infatti egli dice la quantità continua essere un anello e un passaggio tra Dio e il mondo , e tale è per lui la creazione) , riesca a due ordini di esistenza , di natura così opposta? Se la creazione è quantità continua, tutti gli esseri creati devono essere quantità o quanti. E se di tutti gli esseri creati alcuni sono quanti (corpi), altri non sono quanti (spiriti), bisogna dire che la creazione non sia solo quantità continua, non sia solo quantità; ossia , per esprimermi come Spinoza, bisogna ammettere una doppia natura naturata ; e quindi una doppia natura naturante , una doppia attività divina. Ma Gioberti non ne ammette che una, cioè fa consistere la creazione solamente nella quantità continua, e d' altra parte non ammette che lo spirito sia una quantità discreta (perchè sarebbe corpo); dunque bisogna conchiudere che lo spirito non sia una creatura. Insomma, o la creazione è una; e allora se lo spirito è creato, sarà una quantità discreta ; se poi non è quantità discreta, non è creato. O lo spirito è creato, ma non è quantità discreta, e allora biso-

Nella seconda relazione il primo termine è l'Ente già come relazione verso sè stesso (la sostanza); il movimento è la natura naturante, il creare; il prodotto insieme col movimento e col primo termine è la natura naturata *tutta* quanta, il possibile, la relazione; il prodotto senza il movimento, cioè il secondo termine per sè, è il contingente.—Qui il prodotto col movimento è l' Idea come Altro di sè stessa; non è soltanto Altro (prodotto) , ma Idea come Altro di sè , e l' idealità dell'Altro è appunto il movimento; l'Altro senza il movimento, come mero prodotto, è l' Altro senza l'Idea, il puro contingente.

Nella terza relazione il primo termine è la natura naturata. Il movimento è quello della natura allo spirito. Il prodotto finale è lo spirito assoluto. Il prodotto senza il movimento è Dio come spirito, quale si presenta nella fede e nella coscienza puramente religiosa.

gna ammettere una doppia creazione. Come si accorda qui Gioberti con sè stesso? Bisogna conciliare queste tre cose: la creazione è *una* (quantità continua) ; lo spirito è creato ; e pure non è quantità discreta,non è un *quantum*. In altri termini: la quantità continua (spazio e tempo) è il fondamento di ogni essere creato; ogni essere creato è come una determinazione e specificazione della quantità continua,e si può considerare come un *prodotto* necessario dell'attività inerente a questa quantità: come tale che vien fuori da essa più o meno direttamente e non può venir fuori che da essa.E tale è lo spirito; e nondimeno non è quantità.Lo stesso si può dire più o meno di tutti gli esseri naturali. La pietra p. e., la pianta , l' animale, hanno tutti per condizione o fondamento lo spazio e il tempo , la quantità continua ; ma sono più che semplice tempo e spazio. La pietra è *grave*; la pianta è essere *organico*, ec. Ora gravità, organismo , ec. presuppongono lo spazio e il tempo, ma non sono semplicemente spazio e tempo. Come si risolve questa difficoltà ?

CAPITOLO QUARTO.

SOLUZIONE : DIO COME *SVILUPPO*. (PRIMA DI KANT , E DOPO KANT).

Ritorniamo alle tre relazioni o aspetti dell'Ente.— L' Ente (l'Idea) , senza relazione nè verso sè nè verso altro , è il puro essere. Come relazione verso sè stesso è il puro necessario (l' Idea logica). L' Ente nel movimento della sua relazione verso sè stesso è ancora chiuso in sè stesso; ma come questa relazione compiuta e assoluta (come Idea pura assoluta) , come identità assoluta con sè stesso nella semplice relazione verso sè stesso , egli è di nuovo *essere* : non già *essere puro* , cioè l' immediato senza mediazione o l' immediato assoluto, ma l'immediato come mediazione di sè con sè stesso nella pura relazione verso sè stesso : l' immediato che presuppone e contiene in sè questa mediazione.L'En-

te (l'Idea) è essenzialmente *relazione*, e però come puro essere, cioè puramente immediato, senza relazione nè verso sè nè verso Altro, è il non ente (la non Idea), l'annichilamento dell'Idea, il Nulla. Come di nuovo essere, egli è di nuovo la negazione o l'opposto di sè stesso; ma in quanto è essere come relazione perfetta verso sè stesso, egli non è il Nulla, ma l'Altro di sè stesso; è relazione verso Altro. Tale è l'Idea come Natura. La Natura è l'Idea; ma l'Idea, che come relazione compiuta verso sè stessa, è Altro di sè stessa, è *essere*; come compiuta relazione verso sè stessa è già relazione verso Altro. — L'Idea è dunque *attiva* nella natura e non è fuori di essa; l'attività della natura è la stessa attività dell'Idea: non dell'Idea logica, ma dell'Idea come Altro di sè stessa. E l'attività dell'Idea come natura consiste nel *determinarsi* come Altro completamente, e determinandosi come Altro negar l'Altro e ritornare a sè stessa; giacchè determinare l'Altro è negarlo come assolutamente Altro, in quanto che ogni determinazione è idealità e perciò relazione o ritorno dell'Idea a sè stessa: relazione o ritorno, che è semplice sforzo o tendenza, finchè l'Altro non è perfettamente determinato o negato. L'altro come assoluto Altro è l'Altro come indeterminato; e tale è lo *Spazio*. E però tutto il processo o attività della Natura si può considerare come una progressiva determinazione, negazione, o idealizzazione dello spazio; e la prima determinazione è il Tempo. Quando lo Spazio è completamente determinato o idealizzato, l'Idea non è più Natura, non è più Altro di sè stessa, non è più Spazio o determinazione dello Spazio, ma è già relazione verso sè stessa, è reale ritorno a sè stessa: relazione o ritorno, che non è più immediato o puro come quello che ha luogo nell'Idea logica, ma è il risultato della mediazione della Natura. E non si dee credere che, determinato completamente l'Altro, la relazione o il ritorno dell'Idea a sè stessa sia già compiuto; qui non abbiamo che il *cominciamento* della relazione: se non che il cominciamento è reale e non già semplice tentativo come nella Natura. Qui ha luogo, ma in un'altra sfera, quello stesso che

avviene nella logica. Il movimento logico o la pura relazione dell'Idea verso sè stessa procede dall'essere puro all'Idea assoluta; l'essere puro è insieme la *non-relazione assoluta* e il *cominciamento* della relazione; è la non relazione assoluta, in quanto è assolutamente indeterminato; è cominciamento della relazione, in quanto che come indeterminato assolutamente è identico al Nulla e pure differente dal Nulla. Il Nulla come insieme identico e differente dall'essere è il primo movimento della relazione, il primo passo del ritorno dell'Idea pura a sè stessa. Similmente, l'Altro come completamente determinato non è più l'Idea come Altro di sè stessa, come la relazione verso Altro, ma tale che comprende in sè come *risoluta* questa relazione. Come *non relazione*, cioè considerata come l'immediato che contiene in sè la mediazione della natura come risoluta, l'Idea è di nuovo *essere*. Ma come *non relazione*, in quanto *non è più relazione verso Altro*, l'Idea come *essere* si distingue qui dall'essere puro e dallo spazio puro. Non è l'essere come *non-relazione assoluta*, giacchè l'Idea logica è già perfetta relazione verso sè stessa, e come Natura è già perfetta relazione verso Altro; non è l'essere come *non relazione* verso Altro, giacchè questa relazione è già compiuta nella natura. È dunque l'essere, come già relazione pura verso sè stessa e già relazione verso Altro, ma *non ancora relazione* verso sè stessa mediante la sua relazione verso Altro (1). L'Idea non può finire come Natura, giacchè essa è essenzialmente *relazione verso sè stessa*; risoluta la relazione naturale essa deve di nuovo essere relazione verso sè stessa mediante la relazione naturale. L'Idea come relazione verso sè stessa mediante la relazione verso Altro è in generale lo Spirito. E similmente l'Idea non può finire (non si esaurisce) come relazione pura verso stessa; giacchè l'Idea è *relazione assoluta*, e non è veramente relazione verso sè stessa, se non in quanto è relazione assoluta; e come tale comprende la relazione verso Altro. L'Idea è la Relazione; come essere è la non-relazione. Triplice relazione, triplice essere. Triplice relazione: logica,

(1) Cfr. Cap. 2. di questa Sez.

natura, spirito; triplice essere: cominciamento della logica, della natura, dello spirito. Essere puro: *non-relazione assoluta*. Spazio: relazione compiuta verso sè stessa come *non relazione verso Altro*. Anima universale: relazione compiuta verso Altro come *non relazione verso sè stessa* mediante la sua relazione verso Altro. *Essere* vuol dire immediato, indeterminato (determinazione è mediazione). Indeterminato assoluto: essere puro. Indeterminato come relazione verso Altro: Spazio. Indeterminato come relazione verso sè stesso mediante la relazione verso Altro: Anima universale. L'anima universale è lo Spirito come cominciamento, come indeterminato; la relazione perfetta dell' Idea verso sè stessa mediante la relazione verso Altro è lo Spirito assoluto.

Ciò posto, si vede in che senso si può dire che l' *universo* (naturale) *con quanto ci si contiene* è *quantità discreta*. Se lo Spazio è la quantità continua (secondo Gioberti; e tale è anche il tempo; ma il tempo non è originario come lo spazio, perchè meno indeterminato dello spazio), cioè la esteriorità pura, s'intende da sè che ogni essere naturale è quantità discreta in quanto lo spazio non cessa mai di essere il *fondamento* di esso, e gli esseri naturali sono *esteriori* non solo agli altri esseri naturali, ma a sè stessi. La Natura in generale si può dire il sistema delle determinazioni dello spazio. Ogni esistenza naturale è esteriore, in quanto come determinazione dello spazio non *risolve* completamente lo spazio. Lo spazio non è completamente risoluto, che quando è completamente determinato; ma come tale non è più spazio, non è più esteriorità. Tale è l'organismo, o per dir meglio l'anima. L'anima contiene in sè lo spazio, ma non è spazio; è intima, non esteriore, a sè stessa. E quando si dice, che lo Spazio è quantità continua e le esistenze naturali sono quantità discrete, per quantità non bisogna intendere la quantità astratta; lo spazio non è l'estensione geometrica indefinita, l'estensione *vuota*; nè le esistenze naturali sono numeri o, se si vuole, determinazioni dell'estensione vuota. Lo spazio è l' Idea come Altro immediato di sè stessa, e come tale contiene in sè tutta la Idea logica; è

questa stessa Idea come esteriore a sè stessa. Quindi non è cosa morta, ma viva; e la sua vita consiste nella progressiva risoluzione di sè stesso, finchè risolvendosi completamente diventa anima o la prima forma dello spirito; la sua vita è l'attività stessa dell' Idea. Comprendere lo spazio come *sintesi dell' intelligibile e del sensibile*, del necessario e del contingente, e poi porre l' intelligibile e il necessario fuori dello spazio è un'aperta contradizione. L'intelligibile e il necessario è l'Idea come relazione perfetta verso sè stessa, e come tale esso è *tutto* nello spazio. Compreso così lo Spazio, si può dire che ogni esistenza naturale e tutto il sistema della natura *si produce* dallo spazio: anche lo spirito, in quanto che come anima egli è la determinazione perfetta dello spazio e come tale presuppone lo spazio e lo contiene in sè idealmente. Si può dire che lo spazio sia la *stessa creazione*, cioè *l'anello e il passaggio tra l' Ente e l' esistente*, in quanto lo Spazio è il fondamento universale delle esistenze naturali e la natura, la realtà concreta, comincia collo spazio e nello spazio, e lo spazio è il presupposto necessario dello spirito. In quanto così l' esistenza naturale come lo spirito presuppone lo spazio, si può dire che lo spirito è una *creatura* come la esistenza naturale. E in quanto nella esistenza naturale l'Idea è come Altro di sè stessa, come relazione verso Altro e non già come relazione verso sè stessa (nella quale ultima relazione consiste il necessario), cioè nella forma della particolarità e non già in quella della universalità, e nello spirito invece è come relazione verso sè stessa —, si può dire che lo spirito è il *contingente* (creatura, prodotto) *fatto a imagine del necessario*, e l'esistenza naturale è mutabile, accidentale, corruttibile. Ma questo modo di parlare ha poco o niente di filosofico e non esprime la verità della cosa. Quella *produzione* non è creazione; la vera creazione è tutt'altro. Intesa la creazione nel vero senso, non si può dire nè che l'Idea logica (l' Ente, il necessario come tale) crei la natura (il Possibile), nè che il possibile crei l'esistente (lo spirito). *Produrre* è l'opposto di *creare*: dall'Idea logica si produce la Natura, o meglio l' Idea logica come per-

fetta è immediatamente Natura (1); dalla Natura si produce lo Spirito ; ma ciò non vuol dire che il producente sia il creante, e il prodotto il creato. Dio crea in quanto è Spirito ; solo lo Spirito è creatore. E come Spirito Dio è *relazione assoluta*, cioè non uno solo de' tre aspetti o relazioni dell' Ente , ma la loro unità. Dio non è nè l' Idea logica (il puro necessario), nè la Natura, nè lo spirito finito, ma lo Spirito assoluto, cioè la perfetta relazione dell' Idea verso sè stessa mediante la sua relazione verso Altro. L' Idea logica è Dio astratto , cioè il concetto puro di Dio ; la Natura è Dio come esteriore a sè stesso , la prima rivelazione di Dio ; lo spirito finito è Dio che si libera dalla natura (dalla sua relazione verso Altro) e come libero la intende e pone come suo proprio universo ; è la seconda rivelazione di Dio ; lo Spirito assoluto è Dio come relazione assoluta o affermazione assoluta di sè stesso , nella quale egli si mostra come *creatore* della natura. Così la Natura è la verità dell' Idea logica ; lo spirito è la verità della natura; lo spirito assoluto, cioè Dio, è la verità di tutto. Idea logica, Natura, spirito finito, tutti hanno la loro verità e realtà in Dio o nello spirito assoluto ; tutti si risolvono in esso , come in loro principio e fine assoluto. E lo spirito assoluto , il quale si mostra come *risultato* o il fine ultimo, come l' Ultimo in cui tutto si risolve , è appunto perciò il Primo o il Principio assoluto di tutto : l' attività unica ed assoluta, che ha posto e fa esistere tutto : *il Creatore. Lo Spirito è risultato* (prodotto o creato, direbbe Gioberti) vuol dire solo che non è un puro immediato ; che intanto è spirito, in quanto è mediazione di sè con sè stesso. Essere tal mediazione vuol dire che esso *presuppone* a sè stesso e perciò pone tutto ciò, di cui esso è risultato o fine e principio. E in quanto si presuppone tutto questo (logica, natura, spirito finito), esso è creatore, e solo esso è creatore. Quando dunque Gioberti dice: lo spirito è creato e fatto a imagine del necessario , e afferma nel tempo stesso che Dio sia l'unità delle sue tre relazioni —, ciò si-

(1) V. più sotto Lib. IV. Sez. 2.

gnifica filosoficamente che lo spirito è creatore. Qui *creato*, detto dello spirito, vuol dire: lo spirito *crea* (genera) sè stesso; e in quanto genera sè stesso *si presuppone* come Altro di sè in generale, come non ancora sè stesso; e questo Altro e non ancora sè stesso, è propriamente il creato, e lo spirito (il così detto creato) come *autogenito* è Creatore (1).

Tale, e non altra, può essere la soluzione della contraddizione, che nasce dall' ammettere un solo attributo. Gioberti, in quanto afferma l' intuito originario e immediato ed esprime il suo contenuto nella formola ideale, ammette una sola attività creativa, e considera la creazione come *passaggio* o Altro. Sbaglia, in quanto quell' attività e quel passaggio, che egli dice d'intuire, non sono *tutta* la creazione; ma dice il vero, in quanto il passaggio significa che Dio non è Spirito, se non in quanto si pone come Altro di sè per essere veramente sè stesso mediante l' Altro. Il passaggio esprime la necessità della mediazione; ma la creazione comprende non solo il passaggio, ma anche il ritorno. L' attività creativa è tutto il processo dell' Idea come *relazione assoluta*. Quindi è un' attività semplice e una, ma che nella sua semplicità è una triplice attività o rivelazione: rivelazione come natura, come spirito finito, e come spirito assoluto. La natura è la rivelazione della pura essenza divina; lo spirito finito è la rivelazione della natura; lo spirito assoluto è la rivelazione dello spirito, vera rivelazione di sè stesso. Sono tre rivelazioni, ma non immediate e indipendenti l' una dall' altra; ma l'una è il risultato dell' altra e ha la sua verità nell' altra; e perciò la rivelazione è veramente *una*. In Spinoza non vi ha *passaggio*, o vero Altro, ma semplice *effetto*; non vi ha Altro, in quanto manca il ritorno, e non vi ha ritorno in quanto la causa si esaurisce nel suo effetto. L' attività efficiente non è *una*, ma *doppia*, e *immediatamente* doppia, e perciò non realmente, ma astrattamente *una*. La sostanza è immediatamente estensione e pensiero; il pensiero non risulta dalla estensione, nè questa da quello; sono

(1) Cfr. Hegel, *Fil. d. Spirito* Introduz. in fine.

uno in un terzo, ma non in quanto l' uno si converta nell' altro; e solo questo terzo è attivo, senza i due, e perciò astrattamente attivo. Quindi non vi ha *mediazione* reale. Dio è Dio immediatamente, cioè senza il mondo reale, ma solo col mondo come assoluta indifferenza, cioè come non mondo. Perciò è Sostanza, e quindi non Fine; e perciò non è Creatore, ma pura causalità.

La vera difficoltà o il vero problema della filosofia è conciliare l' unità colla duplicità della creazione. La differenza tra la filosofia dommatica prima di Kant e la nuova si vede ricordando la origine dello Spinozismo. Cartesio avea concepito il corpo e lo spirito come due essenze o sostanze diverse, e la loro unità in un terzo o come un terzo: Dio, essenza o sostanza assoluta. Lo spinozismo fu la conseguenza logica del cartesianismo: Se Dio è la unità di corpo e spirito, Dio è necessariamente la loro essenza vera, la quale è la stessa. Quindi non due essenze o nature, ma solo due lati o forme della stessa natura. Quindi non due sostanze, ma una sostanza con due attributi. Qui è negata la sostanzialità, la differenza *sostanziale* di corpo e spirito, ma rimane la loro differenza come due lati della stessa natura, nel modo stesso che prima erano differenti le due sostanze. Come prima la sostanza spirituale non proveniva dalla corporea, nè questa da quella, così ora nè l'attributo *pensiero* proviene dall' attributo *estensione*, nè viceversa, e quindi nè il modo *spirito* proviene dal modo *corpo*, nè viceversa. I due opposti rimangono sempre *coordinati*, come in Cartesio. Il progresso dunque da Cartesio a Spinoza è la trasformazione della opposizione *sostanziale* in opposizione *modale*. Ma questa trasformazione non è una soluzione. Spinoza non fa che mettere in chiaro la contradizione contenuta nella dottrina di Cartesio, e risolverla in un' altra, che è la vera; ma non la risolve assolutamente. La contradizione cartesiana era questa: Spirito e corpo hanno la loro unità in Dio, Sostanza assoluta; e nondimeno sono due sostanze. Qui l'unità de' due opposti in un terzo è la negazione della loro sostanzialità, e viceversa. Quindi, conchiuse Spinoza, se spirito e

corpo fanno uno, non possono essere due sostanze, ma solamente modi di *una* sostanza. Ma tolta la contradizione sostanziale, rimane sempre la modale; è la stessa contradizione in altra forma. Infatti quando si dice: lo spirito e il corpo sono opposti o sostanzialmente o solo modalmente e pur fanno uno in Dio, la contradizione non è risoluta, ma solo trasportata dall' uomo in Dio. Se fanno uno in Dio, bisogna dire che Dio è una duplice attività. Ora questa duplice attività ha in sè stessa la medesima natura che spirito e corpo; se spirito e corpo sono l' uno indipendente dall' altro, anche le due attività divine devono essere tali, e perciò non possono fare uno. Così la opposizione di spirito e corpo in Cartesio, diventa in Spinoza opposizione de' divini *attributi*. Quindi l' attività divina non è realmente, ma solo astrattamente una. L' unità concreta dell' attività divina è impossibile, se delle due attività opposte l' una non deriva dall' altra; e solo così spirito e corpo possono fare veramente uno. Ma se l' attività divina è tale, è essenzialmente *sviluppo*. E però il corpo (la estensione) non ha significato che come mediazione dello spirito, e lo spirito finito che come mediazione dello spirito assoluto. Così Dio è sviluppo di sè stesso per sè stesso (1). — Il problema della filosofia dopo Kant è questo concetto di Dio come *sviluppo;* quello della filosofia da Cartesio a Kant è il concetto di Dio come unità immediata de' due opposti, come Sostanza. Solo Leibniz anticipa in certo modo il nuovo concetto, considerando il corpo come un fenomeno dello spirito (della monade); ma questa considerazione non ha più il suo vero significato, quando egli riguarda lo spirito e Dio medesimo (il Terzo o l'armonia prestabilita) come *immediatamente* idealità, e l'estensione o il fenomeno come una semplice conseguenza o un effetto posteriore in cui si perde l' attività ideale. In Leibniz, sebbene avversario dello spinozismo, prevale ancora il punto di vista della immediatezza o della sostanzialità. — Il pregio di Gioberti è di aver posto come *principio* della filosofia Dio Creatore, cioè

(1) V. La mia *Introd.* già cit. Lez. VI e segg.

lo spirito; e coloro (1) che l' hanno biasimato dicendo che il principio della creazione sia un principio secondario, confondono il cominciamento della scienza col Principio. Dio in quanto crea è il *vero* Dio, e però il vero Principio; e dice bene Gioberti che come non creante è *astratto*. Ma il suo difetto sin qui è di non aver inteso speculativamente il principio di creazione. Come concetto speculativo questo principio non è altro sinora che quello della Sostanza Causa, il quale ha il suo correttivo solo nella *rappresentazione* religiosa.

CAPITOLO QUINTO

EPILOGO SULLA IDENTITÀ E DIFFERENZA TRA SPINOZA E GIOBERTI.

Riepilogando le cose dette sin qui (2) sulla identità e differenza tra la dottrina di Spinoza e quella di Gioberti, abbiamo le seguenti determinazioni: —

Distinguendo nell' atto creativo la forma e il contenuto, abbiamo visto che la forma è la stessa nelle due dottrine, e il contenuto è differente. La forma è la stessa, perchè l'Ente giobertiano è la Sostanza spinoziana come *Causa*, l' atto creativo è la natura *naturante*, il fatto ideale è la natura *naturata*, e l' esistente come tale è il *modo*. Il contenuto è differente, perchè in Spinoza l' attività causale della Sostanza è *distinta* come estensione e pensiero (*esse formaliter* e *esse obiective*), e quindi la natura naturata come universo delle cose e universo delle idee (*motus et quies* e *intellectus absolute infinitus*), e il modo come *cose* e come *idee* (corpo e spirito); e in Gioberti l'attività dell' Ente è indifferente, e quindi il fatto o effetto ideale è quantità continua e l' effetto finito quantità discreta.

Dalla forma comune risulta egualmente nelle due dottrine la nullità del finito o delle cose create. Quindi *acosmismo;* il mondo è reale come sistema immediato delle cose e non già

(1) Savarese, Op. cit. pag. 305 seg.
(2) In questa e nell' antecedente Sez.

mediante l' attività (realtà) delle cose. Quindi non si ha il vero mondo. La diversità del contenuto poi vuol dire: —

in Spinoza una *duplice* attività divina, cioè due attributi, ma talmente coordinati tra loro, che Dio è vera attività non come estensione e pensiero, ma come loro identità immediata; l' attività come tale è una, cioè la identità immediata; il contenuto (estensione, pensiero) è estrinseco alla forma, all' attività stessa: quindi la sostanza (identità attiva), è come un terzo, da cui sono fuori gli opposti di cui essa è la identità;

e in Gioberti Dio come *una* attività, cioè *una* forma e *uno* contenuto (attributo); quindi il contenuto in sè non estrinseco alla forma, e la forma l' attività stessa del contenuto.

In Spinoza l'attività è semplice *posizione* (causazione), e tale è anche in Gioberti. Ma in Spinoza il *porre* non essendo attività nè del pensiero nè dell'estensione come tali, ma della identità; e il *causato* non essendo nè pensiero nè estensione, ma similmente identità (natura naturata astratta); e val quanto dire, il pensiero ponendo e essendo posto come pone ed è posta la estensione, e non altrimenti: ne segue, che il porre non è vero porre, non è reale, perchè non è distinzione, ma è l' identità che pone la identità; il causato come reale (come estensione e pensiero) è fuori del causare. In Gioberti invece il causato essendo uno e in sè indifferente come il causare e non avendo fuori di sè niente di reale (cioè l' estensione e il pensiero), ha come contenuto reale la stessa indifferenza, e quindi è la indifferenza come reale, cioè la stessa estensione o la natura (quantità continua); lo spirito o il pensiero non può essere un *causato* semplicemente. Quindi o non vi ha spirito, cioè quello che si dice spirito è tale solo in apparenza e in sè un causato come l' esteso; o se lo spirito è qualcosa di distinto dall' esteso, non si deve ammettere solo il *causare* (il porre), ma la risoluzione del causare e quindi del causato nel *causarsi* (nel *porsi*). Così l'*uno* attributo esige in Gioberti o l' annullamento dello spirito, o l' affermazione di una seconda attività superiore alla prima; cioè un' attività che non sia parallela e coordinata all' altra, ma il risultato dell' altra e non-

dimeno il principio dell'altra. Nel primo caso la formola: l'Ente crea l'esistente, esprime tutto il contenuto dell'Idea; nel secondo ha bisogno di un compimento; cioè in altri termini, si deve negare l'*immediatezza* dell'intuito.

Con tutto ciò la differenza tra Gioberti in questa prima forma della sua d ttrina e Spinoza non è così grande, come si potrebbe credere, e per questa ragione, non ostante la differenza, ho dovuto dire che la sua dottrina è Spinozismo. Infatti, de' due caratteri che determinano lo Spinozismo e che corrispondono l'uno alla forma e l'altro al contenuto dell' atto creativo (1), è facile vedere che quello che esprime la sua vera essenza e costituisce, dirò così, il valore storico di Spinoza nello sviluppo del pensiero filosofico, è il primo, non il secondo; giacchè la Sostanza di Spinoza è tale, cioè si distingue dalla sostanzialità antica ed è un concetto nuovo della sostanza, solo in quanto è causalità infinita e produce un effetto infinito (la natura; o come direbbe Bruno, vero precursore di Spinoza, l'*infinita genitura*, perfetta somiglianza e imagine dell'*infinito generante*). Ora il secondo carattere esprime soltanto la pura sostanzialità, e solo il primo la causalità. Perciò l'*immediatezza* dell'intuito moderno è diversa dall'antica; non vuol dire l'oggettività pura, ma l'*oggetto*, in quanto la sua esistenza è contenuta nel *concetto* stesso (2). Per spiegare l'universo (natura e spirito) Spinoza pone la Sostanza, l'attributo, il modo infinito e il modo; cioè la Sostanza come causa infinita di effetto infinito (l'universo). Ora l'errore è, che la Sostanza non è identità *reale*, cioè vero principio e ragione dell'universo (natura e spirito), in quanto è *causa*. Il nuovo concetto è la causalità, l'attività divina come identità, cioè che la identità non è identità morta; ma la identità (l'unità di natura e spirito) non è espressa *realmente* come attiva, come causalità; la Sostanza (la identità) non è immedesimata nè elevata realmente alla Causa, e perciò è causa solo come un lato della identità, come natura. Il concetto di Dio come *identità*

(1) V. sopra, Cap. 1 di questa Sez.
(2) V. sopra Lib. II, a principio, e Cap. 1 di questa Sez.

o *indifferenza* assoluta è vero, è un gran concetto; ma Dio è essenzialmente *attività* assoluta, e bisogna conciliare l'indifferenza e l' attività. Di questo si tratta; e questo ha tentato, ma non è riuscito a fare Spinoza. Perchè la identità fosse espressa realmente come causa, bisognerebbe che fosse attiva come *distinta realmente* in sè stessa e sebbene distinta non cessasse di essere attiva come una, anzi fosse veramente una appunto perchè distinta. In altri termini bisognerebbe, che l' attività della sostanza (della identità) consistesse appunto nel distinguersi realmente in sè stessa, nel porsi realmente come altro di sè stessa, per affermare veramente sè stessa come Tutto (come l' *Unico)*. Ora Spinoza distingue certamente l' attività causale della Sostanza in estensione e pensiero, cioè ne' due attributi che formano la essenza o il contenuto della sostanza. Ma questa distinzione è *reale*, è attività della sostanza stessa, ovvero è fatta solamente dall' intelletto estrinseco alla sostanza? Questo è quello che bisogna vedere, per giudicare della differenza tra Gioberti e Spinoza.

In Spinoza vi ha una doppia distinzione, la quale corrisponde a'due caratteri dello Spinozismo già sopra notati. La prima, che concerne la forma dell'atto creativo, è quella per cui la sostanza si costituisce come causa o attività; la seconda, che concerne il contenuto, è quella per cui la sostanza si costituisce come estensione e pensiero, come Sostanza determinata, come questo o quello attributo. Queste due distinzioni sono egualmente reali, o sono egualmente estrinseche? Coloro che si rappresentano la sostanza spinoziana come immobilità assoluta devono negare in essa qualunque distinzione, e perciò non solo la seconda, ma anche la prima, e accagionarne l'intelletto egualmente. Ma se la Sostanza spinoziana fosse assolutamente immobile e morta, non sarebbe *causa sui;* e questo è il suo vero concetto. Essa non è l' oggettività pura o il puro Ente, ma l'Ente in quanto pensato o quello il cui concetto contiene la esistenza. Questa relazione tra essere e pensiero, in cui il pensiero è il primo e il principio dell' essere, il pensiero che pone sè stesso come esistenza, è la causalità spinoziana. Essa implica

la distinzione, sebbene immediatamente annullata (1), nel pensiero stesso; se si toglie assolutamente la distinzione, cioè l'attività che distingue, si toglie la causalità assoluta (la *causa sui)*, e si fa della sostanza il puro Ente. È vero che Spinoza stesso dice di non ammettere altra distinzione *reale*, cioè fuori dell' intelletto, che quella di sostanza e modo, perchè tutto quello che esiste, o si concepisce per sè, e ciò è la sostanza, o per altro, e ciò è il modo; e quindi niente esista realmente che si distingua a un tempo dalla sostanza e dal modo; l'attributo non essere che la stessa sostanza, se non che si chiami attributo per rispetto all'intelletto, che *attribuisce* alla sostanza una certa determinata natura (2). Pare dunque che quella che io ho chiamata forma dell' atto creativo sia una distinzione meramente estrinseca alla sostanza, tutta opera dell' intelletto o della riflessione nostra, e che la sostanza sia in sè indistinta e quindi immobile assolutamente, cioè tutt'altro che causalità. Ma ben considerata, la dottrina di Spinoza è tutt' altro, e i luoghi citati non fanno che confermare la mia spiegazione. Quando io dico che la Sostanza in quanto Causa è realmente distinta in sè stessa, non voglio intendere che i momenti di questa distinzione siano tante esistenze distinte, come la sostanza e il modo; sebbene lo stesso modo non possa dirsi una vera esistenza per sè, perchè ha la sua ragione di essere in un altro e si concepisce per quest' altro. L'attributo e il modo infinito in generale, come natura *naturante* e natura *naturata*, cioè come attività infinita ed effetto infinito, sono la stessa sostanza e non già qualcos' altro; essi costituiscono l' attualità della sostanza, in quanto che l' attributo è la stessa sua essenza attiva, e il modo infinito è la sua esistenza come risultato (immediato) dell' essenza; di maniera che, co-

(1) V. sopra cap. 1 di questa Sez.

(2) Epist. IV. — *Praeter substantias et accidentia nihil datur realiter sive extra intellectum. Nam quicquid datur, vel per se vel per aliud concipitur etc.* — Epist. XXVII. *Per substantiam intelligo id quod in se et per se concipitur. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis.*

me l'attributo e il modo infinito presuppongono la sostanza, così senza di essi la sostanza non sarebbe concreta, non *esisterebbe*, non sarebbe *causa sui*. La sostanza è *natura*, e l'attributo e il modo infinito sono la stessa natura che è la sostanza; la natura reale, cioè vivente, è tutta questa relazione di sostanza, attributo, e modo. Solo così la sostanza è quello il cui concetto inchiude la esistenza: giacchè dire che la sostanza è quello la cui idea non si può concepire che come *esistente* (1), cioè quello che è l'affermazione assoluta della esistenza della sua idea (essenza o natura) (2), val quanto dire che la Sostanza come reale, cioè come Dio (*causa sui*, e *ens absolute infinitum* (3); e le due determinazioni precedenti non sono altro che la definizione di questi due concetti, che sono lo stesso), è necessariamente l'unità indivisibile di questi tre momenti: natura, natura naturante, natura naturata; e quindi la vera natura è la natura (concetto, idea, essenza) che *natura* (realizza, causa, afferma) sè stessa. Perciò Spinoza ha ragione a non distinguere altro che Sostanza e modo, e a considerare come la stessa Sostanza tutto quello che non è modo (finito); ma ciò non vuol dire che ogni altra distinzione nella Sostanza stessa sia assolutamente mera opera dell'intelletto estrinseco, cioè che la Sostanza sia in sè assolutamente indistinta; se fosse tale, ripeto, non sarebbe più *natura*. E se Spinoza dice che l'attributo è la stessa Sostanza e se ne distingue solo estrinsecamente, cioè per opera dell'intelletto, ciò non si deve intendere della prima distinzione, che io ho considerato sinora, ma dell'altra; cioè non della distinzione della Sostanza da sè stessa come Sostanza o natura semplicemente originaria (pura *causa*; come *concetto*), e come dirò così sostanza o natura *secondaria* (*effetto;* e quindi come vera causa), ma della distinzione della Sostanza come un determinato attributo (*CERTAM TALEM naturam*) dalla Sostanza come un altro determinato attributo. E in somma la prima distinzione è quella della Sostanza dall'attributo in generale o me-

(1) *Eth. Pars.* I, *Def.* 1.
(2) Ibid. *Prop.* 8. *Schol.* 1.
(3) Ibid. *Def.* 6.

glio dal modo infinito in generale, e la seconda è quella di uno attributo dall'altro. Spinoza non numera che due attributi, perchè non trova che due opposti nel mondo, cioè corpi e idee (anime); e così si vede anche che la distinzione degli attributi è fatta dall'intelletto estrinseco; cioè *a posteriori*. Ma egli stesso dice che gli attributi sono infiniti di numero, e non già soltanto due; sono due quelli soltanto che noi conosciamo (1). Al contrario la prima distinzione è essenzialmente una dicotomia (cioè Sostanza e modo infinito), o al più una tricotomia (*Natura, natura naturans, natura naturata*). Si vede dunque che nella mente di Spinoza l'una distinzione non ha che fare coll'altra; e, come vedremo or ora, appunto questa indifferenza è il suo difetto.

Adunque delle due distinzioni, che esprimono i caratteri della Sostanza spinoziana, solo la prima è reale, e la seconda è puramente estrinseca. E perciò hanno torto così coloro che si rappresentano la Sostanza come soltanto assoluta indifferenza (2), come coloro che ammettono la distinzione — sebbene non assolutamente — nello stesso contenuto, dicendo che l'intelletto aggiunge solo la *forma* di essa (3). Gli uni e gli altri errano, perchè non hanno bene avvertita la duplice distinzione che io ho fatta, e considerato da questo lato il pregio e il difetto dello Spinozismo. Contro i primi si può dire: è vero che la Sostanza è la indifferenza di pensiero ed estensione, e come tale è immobile, cioè non distinta realmente come pensiero e estensione. Ma questa indifferenza è assolutamente indistinta in sè stessa come indifferenza? Anzi sarebbe essa la indifferenza del pensiero e dell'estensione, se fosse assolutamente indistinta come tale indifferenza? Infatti, perchè gli attributi hanno la loro verità, cioè spariscono e sono uno nella Sostanza? In quanto sono *potenza* o causa: l'uno

(1) *Eth.* I. *Def.* 6, *Prop.* 10, *schol.*; II, *Prop.* 7, *Schol.*; *Epist.* 65,66,67.

(2) Hegel, Erdmann, ec.; sebbene il primo noti che il concetto di *causa sui* voglia dire tutt'altro che immobilità. Pure afferma, che Spinoza non ha bene sviluppato questo concetto. La ragione di ciò è nel difetto della seconda distinzione o nella indifferenza dell' una rispetto all'altra.

(3) K. Fischer. *stor. d. fil. moderna*, tomo I.

potenza di pensare *(infinita cogitandi potentia)*, e l'altro potenza di agire *(quantitas infinita* o *infinita agendi potentia* (1)); e in quanto sono una *stessa* causalità. E sono una stessa causalità, in quanto l'ordine e il nesso delle idee e delle cose è lo stesso (2). La identità o indifferenza della Sostanza è dunque questa *medesimezza* di causalità, e perciò non è inerzia assoluta. Il che è quanto dire, che gli attributi sono doppiamente uno; in quanto sono ambedue causa o attività, e in quanto causano (naturano) allo stesso modo, secondo la stessa legge. Quindi la Sostanza è doppiamente determinata, perchè non solo è causa, ma una determinata causa (cioè la legge della sua attività è il meccanismo: il *naturare*). Ma d'altra parte non si può negare, che il causare e il modo di causare (naturare) non si connettono intimamente al *contenuto* dell'estensione e del pensiero; i quali non è già che *causano*, e causano *così*, perchè sono estensione e pensiero, ma appunto perchè sono *uno* nella Sostanza, cioè indifferenti come estensione e pensiero. Ci potrebbe essere un terzo, un quarto attributo, e così via via; tutti causerebbero, e allo stesso modo, non come distinti, ma come assolutamente indistinti. Adunque se gli attributi costituiscono la essenza o il contenuto della Sostanza, la Sostanza non è causa, cioè distinta in sè, come contenuto, ma come semplice forma vuota. Perchè fosse causa come contenuto, bisognerebbe che si determinasse da sè come estensione e pensiero, e che non fosse attiva che come quanto *determinarsi*. Invece, essa è attiva come indifferenza e si pone come un *altro* che è essa medesima (la sostanza come *esistente*), senza cessare per questo di essere indifferenza (de'due opposti). E ciò valga di risposta a coloro che dicono, che il contenuto è distinto in sè, ma manca la *forma* della distinzione. Ora il vero è che manca non solo siffatta forma, ma lo stesso contenuto nella Sostanza come causa, perchè la Sostanza non è causa, qui, che come indifferenza. Il contenuto, insomma, rimane intatto dalla causalità, e in quanto la

(1) *Eth.* II, *Prop.* 7. *coroll.*
(2) Ibid. *Prop.* 7.

Sostanza è attiva, il contenuto è come fuori di essa; la Sostanza agisce, come se non avesse contenuto. Se l'errore de'primi interpreti è credere che per Spinoza l'indifferenza degli opposti escluda assolutamente l'attività, l'errore de'secondi è di credere che l'attività come indifferenza equivalga alla distinzione degli attributi. Non nego che il contrario di queste due proposizioni sia una contradizione in sè stessa. Ma appunto questa contradizione, cioè l'indifferenza che sebbene distinta in sè stessa rimane indifferente, una forma che è attiva come forma e pure in quanto attiva non è la posizione e distinzione del suo contenuto, o, come direbbe Hegel, il concetto vero dell'assoluto come *causa sui*, ma non ancora bene sviluppato e compreso come negazione della negazione: appunto ciò è il carattere costitutivo dello spinozismo. Interpretare Spinoza non vuol dire raddrizzare le sue contradizioni, ma esporle nella loro vera luce e spiegarle.

Se delle due distinzioni spinoziane solo la prima è reale, cioè veramente costitutiva della Sostanza come Causa, e l'altra è estrinseca, è chiaro che Spinozismo e Giobertismo sono più identici che differenti, perchè in Gioberti la seconda distinzione non ci è, e in Spinoza ci è come se non ci fosse. Infatti, come Gioberti dice: Ente, creazione ed esistente, e non distingue realmente (ma solo estrinsecamente, cioè per un'aggiunta all'intuito) tra creazione e creazione, tra esistente ed esistente, così Spinoza dice: Natura, natura naturante e natura naturata, senza distinguere realmente tra attività come estensione e attività come pensiero, tra il mondo del pensiero e quello della estensione. E pure la seconda distinzione ci deve essere, e deve essere intima alla identità assoluta; altrimenti il mondo reale sarà fuori del mondo dello spinozismo; questo sarà un mondo meramente formale. Il che vuol dire che la seconda distinzione deve essere la stessa che la prima. Ma se essa fosse identica alla prima, questa non sarebbe più la stessa, cioè semplice posizione. Perchè estensione e pensiero siano realmente distinti, cioè per un processo intimo della identità stessa, bisogna che non siano più paralleli. Ora

parallelismo vuol dire appunto indifferenza degli attributi, e la distinzione nella Sostanza è meramente formale, — cioè la seconda è estrinseca e come opposta alla prima e perciò non reale —, in quanto la prima è solo l'affermazione che la Sostanza fa di sè stessa come indifferenza. Tolto dunque il parallelismo, la prima distinzione non può esser più quella. Ma in questo caso la Sostanza non può essere più Sostanza. In verità la Sostanza è tale, non in quanto, ripeto, è assolutamente indistinta, ma in quanto la distinzione non è compiuta, è semplice posizione. La Sostanza non è vera identità degli opposti (è tale solo lo Spirito), ma identità solo come un lato dell'opposizione: natura. Infatti la indifferenza (*concetto*) che si pone e afferma sè stessa come indifferenza (*esistenza*) che altro è se non la produzione della estensione, cioè del primo attributo della Sostanza? Che altro è se non l'Ente che si pone come estensione? Il carattere dell'estensione è l'esteriorità, l'indifferenza, e l'effetto dell'attività della Sostanza è l'indifferenza. Così la distinzione formale è distinzione di contenuto, cioè la Sostanza che si pone come uno de' suoi attributi. E l'altro? Perchè l'altro sia possibile, l'attività non può essere quella della Sostanza. Il pregio di Gioberti e quindi la vera sua differenza da Spinoza è dunque di aver semplificato la questione, scoperto il lato vero dello spinozismo, e detto: la Sostanza Causa è l'estensione. Quindi una delle due: o tutto è estensione, o l'Ente non è solo Sostanza Causa.

SEZIONE TERZA

L'INTELLIGIBILITÀ

La formola ideale esprime la relazione tra l' Ente e l' esistente. Noi abbiamo fatta la critica di questa relazione nella sua forma e nel suo contenuto. Perchè la critica sia compiuta, ci rimane ora a considerare questa stessa relazione sotto un altro aspetto; cioè non più principalmente sotto l'aspetto dell'essere, ma anche del conoscere. L'Ente (la Sostanza Causa) è l'Idea o l'Intelligibile; è in sè e si concepisce per sè; l'esistente è in altro (nell'Ente) e si concepisce mediante quest'altro; all'assolutezza e alla relatività dell'essere corrisponde l'assolutezza e la relatività del conoscere. Noi dobbiamo dunque vedere come Gioberti intende la conoscibilità assoluta e la relativa, e la loro relazione.

CAPITOLO PRIMO

INTELLIGIBILE ASSOLUTO.

Due sono i caratteri essenziali dell'Intelligibile assoluto. Il primo è, che esso si concepisce in sè e per sè; e il secondo, che tutte le cose si concepiscono in esso e per esso. Esso è la Verità, e tutte le cose sono vere in esso, e solo in esso (1).

(1) « L'Ente è l'Intelligibile assoluto », e perciò « Iddio è la misura di ogni cosa ».... « L'Ente è in effetto il supremo criterio o giudicatorio del vero, e il sovrano assioma di tutto lo scibile, perchè è l' intelligibilità e l'*evidenza intrinseca delle cose*. Là veracità dell' Ente è la sua *Entità medesima* ». *Introduz.* vol. II, pag. 188-9.

Ora Dio (l'Intelligibile assoluto) può essere compreso *sistematicamente* come la Verità solo in due modi: o come Sostanza, e perciò Causa, o come Spirito e perciò Creatore; Spinozismo ed Hegelismo sono i due *sistemi* di Dio come la Verità assoluta. E quando dico sistema, dico un *principio* unico, un *metodo unico*, e unità di principio e di metodo. La quale nella filosofia moderna si trova come unità sviluppata, cioè come sistema, solo in Spinoza e Hegel. — A tutti e due questi modi si possono applicare perfettamente le determinazioni enunciate da Gioberti. Infatti, la Sostanza è Causa e Principio di tutte le cose, e tutte le cose sono suoi effetti e conseguenze. Quindi la Sostanza è *misura di ogni cosa*, il *supremo criterio o giudicatorio;* è la loro intelligibilità ed evidenza *intrinseca*, perchè causa *immanente*. La veracità della Sostanza è la sua sostanzialità, è l'essere Sostanza, essenza, di tutte le cose; e tutte le cose sono intelligibili, in quanto sono modi della Sostanza (sono prodotte o create, direbbe Gioberti); l'effetto è intelligibile, in quanto deriva *necessariamente* dalla causa, la conseguenza in quanto deriva dal principio. — Il difetto dello Spinozismo è, che l'intelligibilità di Dio è *immediata;* è un *presupposto*. E perciò Dio è Sostanza; è Causa, non Creatore. — Nell'Hegelismo Dio è l'Intelligibile assoluto, in quanto tutte le cose si risolvono in lui, ed esso non si risolve in nessuna; in quanto esso è la Relazione assoluta, cioè relazione verso sè stesso, mediante la relazione verso Altro (1). Perciò è la misura assoluta; il criterio e assioma assoluto. Ogni cosa ha il suo assioma, il suo criterio, la sua misura in esso, in quanto ogni cosa si risolve in esso ed è vera solo in esso. Cominciando dall'essere come puro essere e terminando nello spirito assoluto, ogni determinazione non è vera assolutamente, e perciò è dialettica; la sua verità è nel risultato della sua propria dialettica; e la verità di tutto è nel risultato assoluto, il quale non è dialettico, e perciò è principio assoluto e vero per sè stesso. Se nello Spinozismo Dio è l'evidenza e l'in-

(1) Ved. sopra Sez. 2 di questo Libro.

telligibilità *intrinseca* delle cose, in quanto è causa immanente che le produce tutte; nell'Hegelismo è l'evidenza intrinseca in quanto è il risultato e il fine assoluto della dialettica universale delle cose. Nello Spinozismo tutto ha il suo significato nella Sostanza, e non ha senso fuori di essa; nell'Hegelismo il significato di ogni cosa è lo Spirito, e fuori di esso niente è vero. E la veracità dello Spirito è la sua stessa *spiritualità*, cioè il processo della risoluzione di tutte le cose in esso: l'essere mediazione reale di sè con sè stesso e perciò creatore di tutte le cose. Le cose sono intelligibili, in quanto sono create da esso (1), cioè in quanto si risolvono in esso e conducono ad esso; in quanto esso se le presuppone per affermare assolutamente sè medesimo.

Gioberti non vuol essere nè spinozista nè hegeliano, e però in generale non adempie l'esigenza contenuta nella sua stessa definizione dell'Intelligibile assoluto. Secondo questa definizione l'ente come pura relazione verso sè stesso è intelligibile astratto, non assoluto; perchè sia assoluto, si richiede che sia la relazione assoluta, cioè contenga in sè ogni relazione. Quindi è il vero Intelligibile, o in quanto è Causa assoluta, o in quanto è Fine assoluto. L'intelligibilità assoluta è nel primo caso il *processo* di tutte le cose dalla Sostanza (forma matematica); nel secondo è la *risoluzione* di tutte le cose nello Spirito (forma dialettica). Nel primo caso è l'attività meramente causale; nel secondo è l'attività finale. Ora Gioberti, in quanto dice che non si può nè discendere *necessariamente* (razionalmente) dalla Causa agli effetti, nè ascendere necessariamente dalle creature al Creatore (2), nega in sostanza l'una e l'altra specie d'intelligibilità. Tra i due termini egli non ammette alcun nesso razionale; l'unico nesso è l'arbitrio. Ma come l'arbitrio può essere l'Intelligibile? E dico intelligibile in generale; perchè se la relazione assoluta si fonda nell'arbitrio, egualmente arbitraria deve essere la pura relazione dell'Ente

(1) L'intelligibilità divina si comunica alle esistenze per mezzo della creazione. *Introduz.* vol. II, pag. 189. V. più sotto.

(2) V. più sopra Lib. II, Sez. 2.

verso sè stesso, e perciò egualmente inintelligibile. L'intelligibile assoluto è l'Ente concreto, cioè o come Causa o come Spirito; se la concretezza è puro arbitrio, o in altri termini se l'Ente può essere e non essere concreto, la sua intelligibilità assoluta è una parola vuota di senso. — A questo concetto del concreto come arbitrio corrisponde il concetto della creazione come semplice posizione de'particolari in quanto tali (1). E in vero, se la creazione non è altro che questa posizione, è di necessità inintelligibile, perchè tale è anche il puro particolare. La creazione non è intelligibile, che come attività dell'essenza divina. Ma Gioberti rinunzia alla conoscenza di questa attività, dichiarando anticipatamente sovrintelligibile tutto ciò che appartiene all'essenza, e riducendo la razionalità e quindi la intelligibilità al puro *fatto* senza il *fare*. Ora il *fare* è l'intimità stessa dell'essere: il vero essere. Come può dunque egli chiamare il suo Ente l'intelligibile assoluto?

Abbiamo già visto come Gioberti esprime in altra forma la stessa esigenza contenuta nella sua definizione dell'Intelligibile assoluto (2). Ricordando questa forma, cioè il concetto dell'Ente come triplicità di relazioni, si comprende meglio il difetto di Gioberti. L'Ente è primieramente relazione verso sè stesso. Ciò vuol dire, che l'Ente intanto è l'Intelligibile, in quanto è questa relazione; l'intelligibilità non è qualcosa d'immediato, ma appunto il movimento di questa relazione. Ora Gioberti apprende questo movimento? Non può apprenderlo, perchè il suo intuito è meramente immediato. Oltre a ciò, l'Ente o l'Idea, nella sua verità, è la Relazione assoluta; e questa relazione è l'intelligibilità assoluta. Come relazione assoluta l'Idea è un sistema di tre relazioni, cioè di tre forme d'intelligibilità: che sono l'Idea come Idea pura, come Altro di sè stessa, e come unità concreta e reale con sè stessa. Quindi il Logo è intelligibile; la Natura è intelligibile; lo Spirito è intelligibile, anzi l'intelligibile assoluto. Gioberti non comprende nessuna di queste tre relazioni, e però non apprende

(1) Lib. III, Sez. 1, Cap. 1.
(2) Lib. III, Sez. 2, Cap. 2.

l'Intelligibile in nessuna delle sue forme. Quindi *mistero* da per tutto. La proposizione: l'*Ente è*, cioè il *principio dell'unità primitiva*, è un mistero; giacchè non si comprende la relazione dell'Ente verso sè stesso (questa relazione è l'unità primitiva). La proposizione *l'esistenza dipende dall'Ente*, cioè il *principio della dualità primitiva*, è un altro mistero, anzi *l'origine di tutti i misteri* (1); e Gioberti ha ragione, giacchè se è mistero *l'unità* primitiva dell'Ente, doppio mistero deve essere la dualità dell'Ente; perchè se è incomprensibile l'Idea pura, doppiamente incomprensibile deve essere l'Idea come Altro di sè stessa. E lo Spirito sarà il mistero de'misteri, perchè esso implica tre relazioni misteriose. — Si può qui anche notare, che nel Giobertismo, come apparisce finora, se l'Ente come tale e lo Spirito sono un mistero, la dualità primitiva è più che un mistero, è qualcosa di assurdo. Infatti abbiamo qui due *principii:* Un' unità primitiva e una dualità primitiva. E non ci è altro: tutto finisce nella dualità. Ora l'assurdo consiste appunto nel *fissare* questa dualità, nel non *risolverla* in una nuova unità. L'esistenza della dualità vuol dire due cose o ha una duplice ragione, che in fondo è una sola; cioè, che l'unità primitiva o *indistinta* non è la vera unità, e la vera è quella che comprende in sè la distinzione o la dualità. Ammettere la dualità e negare la sua risoluzione in una nuova unità, è ammetterla e non ammetterla insieme, giacchè il negare la ragione della sua esistenza è lo stesso che non ammetterla. È vero che Gioberti ammette il ritorno dell'esistente all'Ente (2). Ma, oltre che questo ritorno è una asserzione meramente dommatica (3), egli non lo considera come ritorno dell' Ente a sè stesso. E pure dovrebbe considerarlo così, perchè egli stesso ha inteso pel vero Ente l' unità delle sue tre relazioni, e immedesima in una attività unica il movimento de'due cicli creativi, il secondo dei quali è insieme divino e umano (4). Questa Idealità vuol dire che l' Ente ri-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 430-1 (*note* 46, 47).
(2) Ibid.
(3) V. nel progresso dell'Opera.
(4) Ibid.

torna a sè stesso in quanto l' esistente ritorna all' Ente. — L'Intelligibile non è niente d' immediato, ma la relazione. Chi dice relazione, dice movimento o attività; e chi non apprende l'Ente come attività, non può apprendere l'intelligibile. Questa dottrina è espressa ancora in modo così chiaro dallo stesso Gioberti, che dee far meraviglia come egli abbia potuto riporre la intelligibilità nella semplice immediatezza (teorica dell' intuito) e credere che il supposto del sovrintelligibile, cioè il tenere per inconoscibile la vera essenza dell'Ente, non sia la negazione stessa dell'intelligibile. « Ma che cosa è, egli dice, questa intelligibilità dell' Ente, se non la sua attività? Dunque nello stesso modo, che l'intelletto e la volontà umana sono una facoltà sostanzialmente unica, così l' Intelligibile e l'Ente si unificano in una attività, che si chiama *Essere*, rispetto al termine da cui procede, e *Intelligibile*, riguardo al termine a cui arriva » (1). Io non esamino qui l'esattezza del paragone; ma la determinazione della unità dell'Ente e dell'Intelligibile vuol dire, che essi non sono *immediatamente* uno, ma che invece la loro unità sostanziale contiene in sè e presuppone la differenza; cioè che essi sono identici e differenti. In generale *attività* non significa altro che questo: unità della identità e della differenza. Se fossero immediatamente uno, cioè senza differenza, non ci sarebbe attività; non ci sarebbe distinzione del termine da cui si procede e di quello a cui si arriva; non ci sarebbe movimento o passaggio: l'unità immediata è pura quiete. Se d'altra parte fossero meramente differenti, cioè se il termine da cui si procede non fosse lo stesso che quello a cui si arriva, nè meno ci sarebbe attività; giacchè dove non è unità, non è attività; differenza assoluta è quiete assoluta. Quando dunque si dice: l'intelligibilità è l'attività dell'Ente, o l' Intelligibile e l'Ente si unificano in una unità che si chiama Essere come termine *a quo* e Intelligibile come termine *ad quem*, tutto ciò non significa altro che questo: lo *Stesso* si pone come *Diverso*, e risolvendo la diver-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 452.

sità si rifà lo Stesso. Lo Stesso immediato o puro è l'Ente o Essere, il termine *a quo;* lo Stesso come mediato o in quanto contiene in sè il Diverso è l'Intelligibile, il termine *ad quem*. Da ciò si vede, che il vero Ente o la verità dell'Ente è l'Intelligibile. L'Ente come termine *a quo*, come il puro Stesso, Indifferente, è l'immediato puro, l'Indeterminato, e come tale il minimo intelligibile o il non-intelligibile ; l'intelligibilità consiste nell'attività e quindi nella differenza, e l'Ente come puro cominciamento è *inattivo*, appunto perchè è indifferente. L'Ente è intelligibile, e perfettamente intelligibile, come termine *ad quem*, cioè come ritorno o relazione verso sè stesso. Ma bisogna ben guardarsi dal *fissare* questo termine, separandolo dall'altro e dal movimento da cui risulta; e credere, che così separato e preso per sè esso sia l'Intelligibile. Separato dal movimento e preso nella sua immediatezza, come si potrebbe distinguere dall'Ente come tale? Gioberti ha detto benissimo; l'intelligibilità è l'attività dell'Ente. Ciò vuol dire, che il termine *ad quem* intanto è l'Intelligibile, in quanto si considera insieme col movimento da cui risulta, e non già separato da esso. Se si fa astrazione da questo movimento, non si ha più l'Intelligibile. Ora, da capo, Gioberti apprende coll'intuito questo movimento o attività dell'Ente? Se l'apprendesse, apprenderebbe la essenza dell'Ente, giacchè questa attività è l'essenza stessa. Ma egli dichiara inconoscibile l'essenza. Dunque non può apprendere l'Intelligibile. Quello che egli chiama l'Intelligibile, come opposto al Sovrintelligibile, e dice d'intuire, non è altro che l'*essere*. —

CAPITOLO SECONDO

INTELLIGIBILE RELATIVO. FONDAMENTO DELLA SOLUZIONE DEL PROBLEMA.

Accanto alla identità dell'Ente e dell'Intelligibile, Gioberti pone quella delle esistenze e de'sensibili. Ora la quistione è : come i sensibili (le esistenze) sono intelligibili? Che cosa li

rende atti a essere conosciuti? (1) In altri termini, in che consiste l'intelligibilità relativa?

Il problema si risolve identificando la relazione tra l'Ente e l'esistente colla relazione tra l'Intelligibile e il sensibile: come l'Ente *produce* le esistenze, così l'Intelligibile *illustra* i sensibili. Creare e illustrare sono una cosa medesima; l'Intelligibile illustra i sensibili, perchè li produce come l'Ente, e le esistenze sono prodotte dall'Ente, perchè vengono illustrate da esso come l'Intelligibile (2). La determinazione dell'intelligibilità relativa dipende dunque dal concetto di creazione. Se per creazione s' intende la semplice posizione delle cose *particolari* (3), l'intelligibilità relativa si riduce a niente (4). Se s'intende la posizione dell'*esistente in generale* (5), l'intelligibilità relativa si distingue solo formalmente dall'assoluta (6). Essa ha un significato reale nel solo caso, che per creazione s' intende il movimento della Relazione assoluta; perchè in questa, che è il vero Intelligibile assoluto, il relativo è momento reale e necessario.

§ I.

Identità di creazione e illustrazione. La vera immanenza. Difetto dello Spinozismo. Doppia intelligibilità delle cose.

L' equazione, che Gioberti pone tra illustrazione e creazione, è vera, e in un senso universalissimo: Dio, cioè lo Spirito, crea tutto in quanto illustra tutto, e illustra tutto in quanto crea tutto. Tutto si risolve dialetticamente nello Spirito; il quale così si mostra come *principio* e *fine* di tutto. Come principio e fine di tutto, egli fa vero e crea tutto; in quanto tutto si risolve in lui, tutto ha la sua verità in lui ed è creato da lui.

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 451.
(2) Ibid.
(3) Lib. III, Sez. 1, Cap. 1.
(4) Ibid.
(5) Ibid.
(6) Ibid. e specialmante Sez. 2, Cap. 5.

In quanto tutto si risolve in lui ed egli non si risolve in Altro, cioè in quanto egli è risultato o fine assoluto, lo spirito è principio assoluto; egli è fine e principio, perchè il processo di questa risoluzione è la sua stessa *attività*, è mediazione o relazione assoluta verso sè stesso. Così lo Spirito è risultato di sè stesso. Ciò vuol dire: tutto si *risolve in lui*, in quanto egli è in tutto, è *attivo* in tutto. E questa è la vera *immanenza*.

Nello Spinozismo Dio è immanente nel tutto, ma non in tutto, da per tutto, in ogni cosa. Tutte le cose si risolvono in lui, non sono vere che in lui, cioè non sono vere che come sistema e connessione delle cose; ma in sè nessuna cosa è vera, perchè Dio non è immanente in essa; non è reale, perchè l'unica realtà è la sostanza, e la *esistenza* della sostanza è l' *Universo*, non già le *cose;* le cose non si elevano o risolvono in Dio per un processo o una dialettica intima alle cose stesse, perchè Dio non è attivo in esse; non si può dire nè pure che *si annullino* in Dio, giacchè l'annullarsi sarebbe già una attività delle cose; ma esse in sè e per sè sono nulla, sono nulla come individui, e sono, direi quasi, già *annullate* nell' abisso della sostanza; il loro essere come individui è una illusione dell'imaginazione: quindi sono modi, non sostanze; la sostanza è una, ed è Dio. La elevazione o risoluzione dello spirito in Dio, l'*amor Dei intellectualis* che è lo stesso amore col quale Dio ama sè stesso, questo risultato dell' Etica di Spinoza, è una contradizione nello Spinozismo. Infatti, se lo spirito si risolve come *amor intellectualis* in Dio, non è più *modo;* e se è modo, non può risolversi così in Dio; come modo egli è già ririsoluto o annullato in Dio, non è niente per sè, non si distingue come *concetto* della Sostanza dalla Sostanza, non può *conoscerla:* quando al contrario come *amor intellectualis* è *libero*, ed è non solo qualcosa per sè, ma la sostanza stessa come concetto, cognizione e amore di sè stessa.

Nella vera immanenza le cose non sono modi, ma cose, realtà, sostanze. Esse si risolvono in Dio, in quanto Dio è in esse ed è attivo in esse; e questa presenza e attività divina nella cosa è l' entità, la sostanzialità e la realtà della cosa. Dire, che

le cose *sono*, solamente in quanto sono in Dio, è lo stesso che dire che non sono come cose ; che non sono cose, ma modi; che non sono sostanze, ma affezioni della sostanza unica che è Dio. Gioberti stesso, il quale rappresentando Dio come Causa Prima e Sostanza Prima non diversifica da Spinoza, *sottodividendo* poi, non si sa perchè e arbitrariamente in una *Nota* (1), il principio della Causa prima, rappresenta Dio come causa finale. Ciò che altro vuol dire, se non che le cose non sono semplicemente in Dio, ma sono in Dio (si risolvono in lui) in quanto Dio è (attivo) in esse? Quando si dice: « l'esistenza che comincia e che continua (principio della creazione e della ragione sufficiente) è all'Ente, cioè ordinata ad un fine, che è nell'Ente stesso (principio della causa finale) » (2), ciò è impossibile, se l'Ente, l'Idea o Dio non è nell'esistenza. Come l'esistenza si eleverebbe o risolverebbe nell'Ente in quanto Fine, se il fine non fosse attivo e immanente in essa ? se l'attività dell'esistenza, per cui essa si eleva all'Ente o al Fine, non fosse la stessa attività del fine immanente ? Il Fine dunque, in cui l'esistenza si risolve, non è estrinseco all'esistenza, ma è nel tempo stesso come Principio in essa. *Dio* è nelle cose, e le cose sono in Dio: in questo circolo consiste la natura del Fine. Il Fine è questa geminazione dell'essere, che in quanto geminato è *uno* e lo *stesso;* cioè principio e fine: principio e fine di sè stesso; e così è principio e fine assoluto: Dio.

La finalità è la vera immanenza ; e ciò vuol dire, che ogni cosa in quanto intelligibile è *doppiamente* intelligibile; l'intelligibilità delle cose è *doppia* intelligibilità, doppia illustrazione: non già come somma di due lati, ma come *unità*, come *processo* (come *attività* dell'Ente, direbbe Gioberti). Ogni cosa, o più precisamente ogni determinazione o forma intanto è intelligibile (e perciò *intelletta*), in quanto *risulta* da un'altra e *si risolve* in un'altra; l'intelligibilità, l'illustrazione di essa determinazione, consiste in questo *doppio* movimento, che è in sè *uno*, perchè nella sua universalità è il movimento stesso dell'Idea come me-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 450-1.
(2) Ibid.

diazione assoluta di sè con sè stessa. Questo movimento nella sua universalità è l'Intelligibilità stessa, l'Intelligibilità assoluta,la *Forma* assoluta; e come tale,cioè come *idealità* assoluta, esso non *risulta* da altro nè *si risolve* in altro,ma è principio e risultato di sè stesso; risulta da sè stesso e si risolve in sè stesso, e in lui risultare e risolvérsi è lo stesso. Considerati astrattamente il principio e il risultato assoluto, si ha da un lato quello che non risulta da altro assolutamente, il cominciamento come tale, quello che intanto è intelligibile in quanto si nega e si risolve in altro; e dall' altro lato si ha quello in cui tutto si risolve, il risultato assoluto, ma che non si risolve in altro, e che in tanto è intelligibile in quanto tutto si risolve in lui, cioè in quanto egli è la risoluzione di sè in sè stesso, e la sua intelligibilità, che è la vera, consiste appunto in questa risoluzione. In generale ogni determinazione o forma come tale,cioè in quanto non è la Forma assoluta,risulta da altro e si risolve in altro; ha un principio e un fine (è un *principiato* e un *finito*). È *principiato*, in quanto risulta ; *finito*, in quanto si risolve; e la sua doppia,cioè vera,intelligibilità consiste in questa doppia relazione. Così la Natura è doppiamente intelligibile, cioè in quanto risulta dall'Idea logica e in quanto si risolve nello Spirito; è un principiato e un finito. Il che non vuol dire poi che *prima* della Natura *esista* qualcosa e che qualcosa *esista dopo* la Natura. La Natura è essenzialmente e originariamente *esistenza* e non presuppone altra esistenza; ma è un principiato in quanto presuppone l'Idea logica, la quale come totalità è immediate Natura. E similmente la Natura è un finito, non già perchè si *annulli*, ma in quanto si *conserva* come momento dello spirito. — Da tutto ció si vede, che l'Intelligibile, l' Idea, la Forma assoluta, non è qualcosa di estrinseco e di *separato* da quello che essa illustra (e crea), cioè dalle sue stesse determinazioni; ma come essenzialmente *attività* non può essere che come principio e fine di quelle, cioè come immanente in quelle. Ogni cosa intanto è intelligibile,in quanto l'*attività dell'Ente* si mostra come *attività propria* della cosa, come intima alla cosa; in quanto,direi qua-

si, l'Ente non è attivo che come la cosa, che in quanto è la cosa. Se si ammette la *separazione*, la cosa non è affatto intelligibile; l'unico intelligibile è l'Ente come puro Ente, e non già come *attività* (Rosminianismo). Che altro è l'attività dell'Ente, nella quale Gioberti fa consistere l'intelligibilità, se non la Forma o il processo assoluto? E che cosa è questo processo senza le determinazioni? Che cosa sono le determinazioni senza il processo? Quello, pura forma senza contenuto; queste, semplice contenuto senza forma. Ammessa la separazione, l'Ente sarà vuoto, inattivo, e però senza virtù illustrativa; e dall'altra parte le determinazioni non avranno che fare coll'Ente, saranno un contenuto che non gli apparterrà e che sarà fuori di lui, pura materia, non illustrata; l'Ente — l'inattività assoluta — non illustrerà che sè stesso, il vuoto sè stesso; sarà la pura luce = alla pura tenebra. — Adunque la *separazione* mena al formalismo; e se Gioberti è costante nel suo concetto dell'Intelligibilità come l'attività dell'Ente, non può ammettere la separazione; quella che io ho chiamata doppia intelligibilità della cosa (e che è impossibile senza la immanenza), non è altro che l'*attività* giobertiana. Oltre a ciò qui si vede anche, come l'attività illustrativa sia la stessa attività creativa; come l'Ente crea in quanto illustra e illustra in quanto crea. Ma giacchè questa attività è la *essenza* stessa o identità dell'Ente, si vede di nuovo che Gioberti, negando la conoscibilità dell'essenza, non può parlare nè d'intuito dell'Intelligibile nè d'intuito dell'atto creativo. Dove non ci è intuito di attività (e non ci è, se non ci è intuito di essenza), non ci può essere intuito d'illustrazione e di creazione. — Si ha sempre lo stesso risultato della critica: Gioberti non può apprendere immediatamente che i puri sensibili, e riflessivamente (astrattamente) l'Ente come puro e vuoto Ente, l'essere puro.

§ II.

Difficoltà contro la immanenza nel sensibile. Paragone della cognizione colla visione. Meccanismo nello spirito. Concetto dello spirito (del conoscere). Kant; l'empirismo. Gioberti riunisce i due difetti.

Tutta la considerazione precedente serve a determinare più esattamente l'intelligibilità del sensibile; il sensibile è intelligibile, come momento dell' Intelligibile.

Si può dire: «Questa dottrina dell'immanenza sarà vera, se si tratta delle determinazioni dell' Idea o dell'Intelligibile come tali, cioè degli intelligibili, delle idee. L'Ente come attività, come la Intelligibilità, sarà la *totalità* delle sue determinazioni, e perciò non si potrà concepire senza di esse e se non in esse; sarà immanente in esse, e come tale la mediazione di sè con sè stesso; o in altri termini, le determinazioni entreranno nella mediazione divina; non si potrà dire che l'Intelligibilità — sebbene ciascuna determinazione per sè non sia l' Intelligibile — *risegga* in sè stessa astrattamente e non nelle sue determinazioni. Non si potrà, perchè ci è l'Intelligibilità, in quanto ci è l' attività, e l' attività non ci è se non ci sono le determinazioni; nè l'Intelligibile — in quanto non è senza le determinazioni e se non nelle determinazioni — uscirà di sè stesso o risiederà in altro che sè stesso; risiederà sempre in sè stesso, perchè come attività e non altro che attività egli è la totalità delle sue determinazioni; come queste determinazioni egli non è altro che sè stesso, e non è *veramente* sè stesso senza queste determinazioni; come sè stesso senza le determinazioni egli non è altro che il puro essere, non attività, cioè non l' Intelligibile. Insomma l'Intelligibile ha una doppia relazione colle determinazioni, di trascendenza e d'immanenza; è trascendente, in quanto ciascuna determinazione per sè non è l' Intelligibile (e perciò è *dialettica*. La trascendenza non è altro che la possibilità delle determinazioni più

concrete in una meno concreta.); è immanente, in quanto l'Intelligibile non è nulla senza le determinazioni, ed è il *processo* stesso delle determinazioni. Tutto ciò dunque sarà vero. Ma quando si tratta non di pure determinazioni, ma di sensibili (di reali, di esistenze), la cosa va altrimenti. Le determinazioni costituiscono l'Intelligibile; il loro processo è la stessa intelligibilità. Si può dire lo stesso de' sensibili? Costituiscono essi l' Intelligibile? Senza di essi l'Intelligibile non è quello che è? Vi ha processo ne' sensibili (ne' reali), e questo processo è l' attività stessa dell'Ente, è l'Intelligibilità? »

Per Gioberti i sensibili sono i reali, le esistenze; lo stesso pensiero, lo stesso animo, è un sensibile, un contingente. Ora egli si rappresenta la conoscenza de' sensibili, in generale, così: Come per la visione sono necessarie tre cose, l'occhio, gli oggetti e la luce, così per la conoscenza si richiedono lo spirito, i sensibili e l' Intelligibile; e come l' occhio, gli oggetti e la luce sono l'uno fuori dell' altro, così lo spirito, i sensibili e l' Intelligibile sono l' uno fuori dell' altro; e come gli oggetti li vediamo dentro la luce, così i sensibili li conosciamo nell' Intelligibile; ma nè i sensibili nè lo stesso spirito sono l'Intelligibile, o meglio l' Intelligibile non risiede nè nei sensibili nè nello spirito, come la luce non risiede nè nei corpi nè nell' occhio, e i corpi e l' occhio non sono la luce; la luce e l' Intelligibile sono un *terzo* che è fuori di quello che vede e di quello che è visto, di quello che conosce e di quello che è conosciuto (1). Ma se la cosa è così, si può sempre domandare: come è possibile la conoscenza, la quale è un *fatto* in cui

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 451-2. La conoscibilità de'sensibili, mediante l' Intelligibile, non è già una cosa, che, propriamente parlando, passi ne' sensibili, e in essi risegga. Ella è inseparabile dall' Intelligibile, e i sensibili ne partecipano, in quanto sono intesi in quello, come i corpi sono veduti dentro la luce. D' altra parte le esistenze non ricevono una realtà, che sia indipendente dall' Ente; onde, benchè distinte sostanzialmente dall' Ente, sono nell'Ente, anzichè l'Ente sia in loro. Dunque la partecipazione, che i sensibili fanno dell' Intelligibile, e le esistenze dell'Ente, è tale, che l'intelligibiiità non esce dall' Intelligibile, come l' entità assoluta non esce dall' Ente. »

in certo modo sono *uno* lo spirito, i sensibili e l'Intelligibile? anzi, come è possibile la stessa visione, che è anche in certo modo l'unità dell'occhio, degli oggetti e della luce? Noi sogliamo rappresentarci la visione come l'effetto meccanico di tre cause: l'occhio, gli oggetti e la luce. Ma come è possibile quest'effetto comune, se le tre cause sono assolutamente l'una fuori dell'altra, se ciascuna non è in certo modo nell'altra? La visione non è una *somma* di tre effetti distinti, ma è un effetto *unico* di tre cause distinte. Come si concilia questa *unità* colla *differenza* delle cause? La risposta ordinaria è: Dio, autore della natura, fece in modo quelle tre cose — l'occhio, gli oggetti e la luce — che producessero insieme quell'*unico* effetto che si chiama visione. Ma anche in questa risposta — in cui l'energia dell'Idea è *rappresentata* come la potenza e la sapienza (intenzione) di Dio — traluce il vero, ed è: la visione, la quale nella esperienza si mostra come semplice effetto di quelle tre cause, in realtà è come *concetto* (come intenzione divina) la vera causa delle sue cause, in quanto le *predetermina* come mezzi atti a produrre e realizzare lei stessa; se la visione è reale *mediante* quelle cause, non è meno vero che queste sono quello che sono, cioè quelle determinate cause, solamente *per* la visione; se da una parte esse fanno la visione, dall'altra sono fatte *per* la visione. Ciò vuol dire, che come cause della visione esse non sono assolutamente l'una fuori dell'altra, ma intime l'una all'altra, e questa intimità è appunto il concetto della visione. Certo il Sole è fuori dell'oggetto e dell'occhio; ma se è vero che l'oggetto e l'occhio stesso è e quasi nuota *dentro* la luce, non è meno vero che la luce è nell'oggetto e nell'occhio, non solo materialmente (in quanto li tocca), ma idealmente, in quanto l'oggetto è in sè il *poter essere illuminato* e l'occhio è in sè il *poter vedere* mediante la luce. Similmente l'occhio è in certo modo anche l'oggetto in quanto visibile, e l'oggetto in quanto visibile è in certo modo l'occhio; è l'occhio, in quanto è il *poter esser visto*. Se non ostante tale intimità l'occhio, l'oggetto e la luce sono non solo tre cose distinte ma l'una fuori dell'altra, cioè

tre oggetti esterni, ciò dipende, dal loro essere materiale. Ma affermare la stessa esteriorità nella così detta visione intellettuale, sarebbe materializzare la cognizione e l'Intelligibile. Si distingue il Sole dalla luce, e si dice: sebbene si possa concedere che la luce sia negli oggetti in quanto li tocca (1), pure il Sole non è in essi, ma fuori di essi. Ma questa distinzione non si può fare nell'Idea, nell'Intelligibile; il così detto Sole intellettivo e la luce che emana da esso sono una medesima cosa, e non si può dire che la luce ideale sia nella mente e il Sole da cui emana essa luce sia fuori della mente. E la luce ideale non può non essere nella mente, sebbene paia il contrario secondo Rosmini. Per Rosmini non soltanto il Sole—Dio—è fuori della mente, ma anche la luce, l'essere ideale: con questa differenza, che la luce — manco male — è innanzi alla mente, e il Sole poi non è nè anche innanzi ad essa; noi non lo vediamo, ma sappiamo che ci è, senza poter dire veramente cos'è, mediante il sillogismo. Qui Dio è per noi come un oggetto dietro un muro, una scena, o una montagna. Gioberti invece vuole che Dio, sebbene non sia nella mente, pure sia dinanzi alla mente, non già come semplicemente astratto, ma come concreto, come creante. Ma sebbene dinanzi alla mente, la mente non lo conosce davvero; ci è la parte di dietro che la mente non può mai vedere. Tutti questi modi di dire non sono che metafore senza senso, quando si tratta dell'Idea; l'essere l'Idea dinanzi alla mente non significa altro se non che l'Idea è nella mente, che la mente e l'Idea sono uno, che la mente conosce l'Idea, è l'Idea stessa che conosce sè stessa. Rappresentarsi l'*esser dinanzi* (l'oggettività) come l'*esser fuori*, l'esser separata, il non essere l'Idea in quello a cui sta dinanzi, è materializzare l'Idea. E però materializza l'Idea chi distingue il Sole e la luce ideale in modo, che questa sia nella

(1) O fa altro, p. e. nell'ipotesi delle vibrazioni. Questa relazione, quale che sia, della luce coll'oggetto è vera immanenza della luce nell'oggetto: immanenza, quale può essere di una cosa materiale in un'altra materiale. Qui l'immanenza è — e non può essere altro — il contatto, il moto, e simili.

mente e quello fuori; ovvero che l' una soltanto sia dinanzi alla mente e l'altro dietro la montagna; o, facendo una cosa sola della luce e del Sole, distingue nel Sole due facce e perciò due luci, l'una visibile e l'altra invisibile.

A chi domanda: come è possibile la cognizione de'sensibili, cioè l'unità — quale che sia — dello spirito, de'sensibili e dell'Intelligibile? Gioberti dunque non può rispondere che come il fisico; l'Intelligibile, l'Idea, Dio, ha fatto così i sensibili come lo spirito, e gli ha fatti tali, che quelli potessero essere conosciuti da questo e questo conoscer quelli, sempre però coll'assistenza, o altro, dell'Intelligibile stesso; tali, che insieme coll' Intelligibile formassero quell' unità che si chiama cognizione. È chiaro, che qui si spiega la cognizione, presupponendo il concetto della cognizione: posta questa e questa natura delle tre cause, ne segue questo determinato effetto. È una spiegazione puramente meccanica: posta questa struttura dell'occhio, questa natura della luce (emissione o vibrazione) e questa natura degli oggetti, il resto è affare di matematica; il calcolo prova che nella retina si dipinge l' imagine degli oggetti. Ma se non altro, la fisica confessa la propria insufficienza, e se spiega meccanicamente l'imagine, non pretende di spiegare la visione; la visione — l'atto del vedere, la trasformazione dell'impressione meccanica in sensazione —, non è meccanismo. Ma Gioberti in un fatto — quale è la cognizione — che non ha in sè niente di puramente meccanico, si contenta di una spiegazione puramente meccanica; col suo paragone del Sole e della luce (l'Idea), degli oggetti (i sensibili) e dell'occhio (lo spirito) egli non fa altro che rappresentare la possibilità in generale di una impressione qualunque, come se si trattasse di cose materiali. E se gli si domanda: ma come quell'impressione non è semplice impressione, ma invece cognizione, intuito, pensiero? non può rispondere che così: la differenza è, che nella fisica si tratta di cose materiali e nella filosofia di cose spirituali; in quella il Sole, gli oggetti e l'occhio sono considerati come semplice materia (l'occhio non è altro che una macchina ottica), e in questa, almeno l'Idea e lo

spirito sono considerati come cose spirituali, immateriali. La spigazione è dunque questa: l'impressione ci è così nella fisica come nella filosofia; ma l'impressione nella filosofia essendo tutta spirituale e nascendo da un agente tutto spirituale, non è più semplice impressione materiale, ma spirituale. Così il meccanismo rimane sempre; e non si fa altro che sostituire al meccanismo materiale lo spirituale, senza vedere che spirito e meccanismo sono una manifesta contradizione. E anche a chi si contentasse di spiegazioni meccaniche, e senza accorgersi di questa contradizione, domandasse: ma cos'è l'impressione spirituale? Gioberti non potrebbe rispondere niente. E pure questa è la quistione qui: cos'è la spiritualità? Il dire la spiritualità è la non materialità, la semplicità, l'indivisibilità, e simili, non giova a nulla; tutte queste determinazioni più o meno negative, tutti questi sforzi di assottigliare la materia per cavarne il suo opposto che è lo spirito, non serviranno a definire la spiritualità, cioè quella semplicità che non è una *cosa* semplice, ma essenzialmente *Io*. Adunque, non essendo determinato il concetto della spiritualità, ciò che rimane nella spiegazione giobertiana è la rappresentazione generale dell'*impressione;* lo spirito è una macchina *sui generis*, in cui le impressioni sono d'una natura speciale; ma tolta questa specialità, che non si sa cosa sia, la macchina spirito e la macchina occhio sono la stessa cosa, cioè macchina l'uno e macchina l'altro.

Della conoscenza in generale si può dire, e con più ragione, come della visione, che essa è il vero Primo, il vero Principio, la vera causa delle sue cause; come la luce, gli oggetti e l'occhio stesso sono *per* la visione, così l'Intelligibile, gli oggetti e lo spirito sono *per* la conoscenza. Dico Intelligibile, oggetti e spirito e distinguo da essi la conoscenza, per continuare il paragone. Ma il vero è, che spirito e conoscenza sono lo stesso. Lo spirito non è tale che in quanto conosce o in generale è attivo; non è una cosa, p. e., una macchina, nella quale si distingue l'*atto* dall'*esistenza*. Noi rappresentiamo e vediamo delle macchine in riposo (senz'atto); l'attività

non è essenziale all'esistenza della macchina, e questa indifferenza tra l'atto e l'esistenza vuol dire che la macchina non muove sè stessa. Tali sono in generale le *cose*, gli esseri inorganici. Solo lo spirito — e in grado inferiore l'anima, la vita, l'organismo — è veramente e essenzialmente atto, e perciò è quello che muove sè stesso. Similmente, quando si distingue l'intelligibile dallo spirito e si *presuppone* allo spirito; quando dell'intelligibile si fa il puro pensabile, il non ancora pensato o intelletto, l'intelligibile in questo caso non è altro, inquanto esistente, che gli stessi oggetti esterni e in generale la Natura (1); per modo che quelle quattro cose — l'intelligibile, gli oggetti, lo spirito e il conoscere — si riducono di fatto a una dualità, la natura e lo spirito, l' intelligibile e l' intelletto: dualità, di cui lo spirito stesso è la conciliazione, giacchè lo spirito non è altro che l'intelligibile (la natura, l'essere, la sostanza; e l' intelligibile come solo pensabile non è altro che l'essere come tale), in quanto intelletto di sè stesso o come Atto. Adunque non è l'intelligibile che sia il vero Primo e la vera causa della conoscenza o dell'intelletto (dello spirito); ma è lo spirito che è causa di sè stesso, in quanto l'intelligibile è *per* l'intelletto, ossia tale che possa essere e sia intelletto (e nel doppio senso, attivo e passivo, cioè intelletto di sè stesso). Perciò spiegare la conoscenza (lo spirito) non è altro che comprendere questo processo dell'intelligibile all'intelletto; è comprendere come l'intelletto sia il risultato di sè stesso. Nella dottrina di Gioberti l'intelletto è il risultato di un Altro, giacchè lo stesso Dio, l'Idea giobertiana, in quanto estrinseco all'intelletto, è un Altro rispetto all'intelletto. Perciò tale dottrina è meccanica; ciò che non può essere spiegato che mediante un Altro è puro meccanismo. Anche a coloro, che possono contentarsi della spiegazione meccanica: « lo spirito è così e conosce, perchè Dio l'ha fatto così a sua imagine e somiglianza, ec. », rimane sempre la quistione: ma come Dio è conoscenza? cioè in generale: come è possibile la conoscenza?

(1) V. nel progresso dell'Opera, e specialmente Lib. IV.

Questo è il vero problema; è vano il credere di averlo risoluto trasportandolo dall'uomo in Dio; anzi così se ne accresce la difficoltà, perchè si presenta nella sua vera luce. La filosofia, bandita dalla terra in forza del *Deus ex machina* (giacchè dove si fa intervenire questo *Deus* non ci è più filosofia), si accampa in cielo, e domanda all'occulto attore: cosa siete voi che operate così e così dietro le quinte? —

Kant ponendo l'intelligibile nell' intelletto (nello spirito) avea semplificato la quistione. Ma il difetto di Kant (sebbene il principio dell'unità originaria meni a tutt'altra conseguenza) è la opposizione assoluta dell'intelligibile e del sensibile, dello spirito e della natura, cioè la loro unità non come un'attualità, ma come puro avvenire: la semplice soggettività dell'intelligibile. Ed Hegel ha ragione di dire : « nel kantismo l'intelligibile e il sensibile sono come la bocca e il cibo, e la loro unità è il mangiare » (la cognizione). Ovvero : « Il sole riscalda la pietra, e così sono identici in quanto al calore; ma tolto ciò non sono che sole e pietra.... Non è più l' identità che è nel soggetto e nell' oggetto , ma differentemente : in quello come *uno*, in questo come *molti*.... La categoria è determinazione del mio pensiero e determinazione della cosa , e in entrambi come categoria, come lo stesso. Di questa maniera , come non vi è la vera identità tra il soggetto e l' oggetto, ma solo quella del sole e della pietra, così non vi ha la vera manifestazione di questa identità, cioè la vera differenza. La differenza è la realtà della identità. Qui la differenza non è che la ripetizione dello stesso » (1). Il sensualismo avea posto l'intelligibile nel sensibile solamente (cioè soltanto come *molti*), non nello spirito; e perciò era la negazione dell'intelligibile (dell'Idea). Il merito di Kant è di averlo posto come l'attività stessa dello spirito; il suo difetto è di averlo considerato come attività puramente soggettiva. Ora cosa fa Gioberti? Riunisce i due difetti dell'empirismo e del Kantismo. Il difetto dell'empirismo è l'intelligibile come esterno allo spi-

(1) V. la mia Filosofia di Kant ec. già cit.

rito, e quello del Kantismo è l'intelligibile come esterno alle cose; e Gioberti ne fa un *esterno* assoluto, un essere fuori così dello spirito come delle cose. Il puro empirismo mena al materialismo, alla negazione dello spirito; il Kantismo alla negazione del reale; e il Giobertismo, riunendo in sè i due difetti, deve riuscire — come sistema dell'intelligibile esteriore allo spirito e alle cose — alla negazione dello spirito e delle cose; lo spirito e le cose, come *esistenti*, *sensibili*, *contingenti*, non hanno in sè *entità* e *verità*, non *esistono* veramente e non sono *conosciuti* che nell'Idea, in Dio; non sono veri e reali, che in quanto *sono* in Dio; come spirito e come cose non sono niente; l'unica realtà e verità è immediatamente Dio, l'Idea, senza lo spirito e senza le cose. — Questo sistema è, come ho già mostrato in altro modo, lo Spinozismo.

§ III.

Risposta alla difficoltà precedente, e vero concetto dell'intelligibile relativo.

Questo sistema, come annulla l'entità delle esistenze in quanto tali, così annulla la conoscibilità de'sensibili. L'una e l'altra (che in fondo è la stessa cosa) si salva solo nella dottrina della creazione. E qui è il punto, in cui s'intrecciano la critica di Gioberti, la risposta alla difficoltà fatta innanzi sulla immanenza dell'intelligibile nel sensibile, e quindi la soluzione della quistione principale sul vero concetto dell'intelligibile relativo. È vero che Gioberti parla sempre di creazione: l'Ente (l'Idea) crea così lo spirito, come le cose; e perciò si potrebbe credere, che egli fosse così nello spirito come nelle cose. Ma già sappiamo che cosa intende Gioberti per creazione; non è già l'Ente o l'Idea che *sia* nelle creature, ma sono le creature che *sono* semplicemente nell'Ente; l'Ente e l'Intelligibile non esce di sè stesso, non passa ne'sensibili, negli esistenti. Non ostante questa esteriorità, Gioberti vuole che le cose in generale, le creature siano — appunto come creature — *sostanziali* e *co-*

noscibili. Ma come da una parte, se le *esistenze sono nell'Ente*, anzichè l'Ente sia in loro, e se tutta l'entità delle esistenze è questo loro esser nell'Ente, non si può dire che esse siano *sostanzialmente* distinte dall'Ente, e l'unica sostanza sarà l'Ente: così dall'altra parte, se l'Intelligibile non è affatto ne'sensibili, nelle esistenze, ma fuori di loro, — se l'intelligibile è l'intelligibilità, e diciamolo pure, la *conoscibilità* stessa (anche quella de'sensibili, secondo Gioberti), come l'Ente è l'entità stessa (anche quella delle esistenze) , e la conoscibilità non passa ne'sensibili, ma è inseparabile dall'Intelligibile —, non si potrà dire che si conoscono i sensibili. L'unico conoscibile sarà l'intelligibile, come l'unica sostanza o entità è l'Ente; quando io credo di conoscere i sensibili (i reali), non conosco in verità che l'Intelligibile, come quando credo che ci siano le esistenze, in verità non ci è altro che l'Ente. E pure è vero il principio : la conoscibilità è inseparabile dall'intelligibile, o se si vuole: l'intelligibile non esce di sè stesso, come l'entità è inseparabile dall'Ente. Ma ciò non è vero nel senso di Gioberti. Pare che Gioberti si rappresenti la cosa così: « Ci è da un lato l'intelligibile o l'Ente, e dall'altro i sensibili o gli esistenti; l'esistente non *è* che nell'Ente, e il sensibile non è *conoscibile* che nell'intelligibile. Ora, ciò posto , se la conoscibilità del sensibile e l'entità dell'esistente consistesse in questo, che l'intelligibilità e l'entità *passasse* nel sensibile e nell'esistente, l'intelligibile e l'Ente non sarebbero più quello che sono , giacchè rimarrebbero senza l'intelligibilità e l'entità. » È la solita rappresentazione materiale e meccanica: io ho in mano una moneta; se passa dalla mia nella mano di un altro , non è più nella mia; io rimango senza la moneta. Gioberti — affermando l'opposizione assoluta dell'intelligibile e del sensibile, dell'Ente e dell'esistente , non ostante il principio di creazione —, non può ammettere l'intelligibile nel sensibile senza negare l'intelligibile stesso; è costretto a sacrificare l'uno o l'altro, e sacrifica il sensibile. Il vero è che l'intelligibile è nel sensibile , e perciò il sensibile si conosce. Ma ciò non vuol dire che l'intelligibi-

lità sia separabile dall' intelligibile , che *passi* in un altro, ec. Il sensibile non è *un altro*, ma è l' intelligibile stesso come *altro di sè stesso*, e che come altro di sè stesso non cessa di essere sè stesso. L'intelligibile *esce di sè*, se si vuole, in quanto è il sensibile, ma uscendo di sè non cessa di essere in sè stesso; anche come *fuori* o *altro di sè stesso* egli è inseparabile da sè stesso , è sempre sè stesso.

Gioberti cerca di evitare la difficoltà sopra detta, cioè salvare la conoscibilità e l'entità delle cose non ostante l'esteriorità dell'intelligibile e dell'Ente, rinnovando la dottrina della partecipazione. Ma qui sta il punto: cosa s'intende per partecipazione? Vattel'a pesca (1). *Partecipare* vuol dire *essere inteso nell'intelligibile come i corpi sono veduti nella luce*. Ma se l'intelligibile non è nel sensibile e il sensibile è inteso nell'intelligibile, io non intendo che l'intelligibile, non il sensibile; il sensibile dunque non partecipa di nulla, perchè non è inteso : nello stesso modo , che l' esistente non partecipa, perchè non è che nell'Ente, e per sè non è nulla. L'Ente e l'intelligibile è per Gioberti perfettamente chiuso in sè stesso ; *l'intelligibilità non esce dall'intelligibile, l'entità assoluta non esce dall'Ente*. Ciò vuol dire che fuori dell'Ente e dell'intelligibile non ci è niente, e che le cose sono vere in quanto sono in quello, e per sè, cioè come individui, non sussistono. Gioberti distinguendo l'entità assoluta dalla relativa o partecipata, e immedesimando l' entità e l' intelligibilità , deve ammettere anche una intelligibilità di seconda mano , partecipata. Questa sarebbe la conoscibilità de'sensibili, e risiederebbe ne'sensibili, perchè propria di loro, come è loro propria l'entità relativa. Ma come si concilierebbe questo colla *conoscibilità de'sensibili inseparabile dall'intelligibile?* Dunque da capo: o i sensibili non sono affatto conoscibili, o la loro conoscibilità deve essere negli stessi sensibili; cioè l'intelligibile deve essere nel sensibile, il sensibile deve essere l'intelligibile stesso come *altro di sè stesso*. Si dica il medesimo dell'esistenza rispetto all'Ente.—

(1) V. Aristotile contro Platone, Met. I. 9.

È vero che la conoscibilità è lo stesso intelligibile, come l'entità è l'Ente: questa proposizione è tautologica. Ma l' unica via di salvare — posto questo principio — la conoscibilità e l'entità de'sensibili (che per Gioberti sono le cose, i reali, le creature, anche lo spirito umano) e di evitare lo spinozismo, è di considerare il sensibile come un *momento* dell' intelligibile, l'esistente dell'Ente, il finito dell'infinito, cioè l'intelligibile, l'Ente, l'infinito come immanente nel sensibile, nell'esistente, nel finito. E il finito è momento dell' infinito, in quanto l'infinito come principio è immanente nel finito come *principiato* e il finito si risolve come *finito* nell'infinito come fine. Questa attività, in cui consiste la conoscibilità ed entità del finito, è la stessa attività dell'infinito; e qui è vera la proposizione sopra enunciata. Ma non è una attività o identità vuota, la quale si fondi nella negazione assoluta o nell'annullamento del finito; ma è tale che essendo sempre sè stessa e non essendo *invidiosa*, concede al finito una sostanzialità propria, non escludendolo da sè (il che sarebbe annullarlo) nè assorbendolo in sè (il che sarebbe anche un annullamento), ma comprendendolo in sè come suo proprio *momento*, come momento della vita divina, della mediazione di Dio con sè stesso. Questa è la vera partecipazione. — L' errore di Gioberti è il falso concetto che egli ha dell'esistente, del finito, del sensibile. Ciò che egli intende sotto queste parole non è che un *astratto;* è l'esistente quale se lo forma l'intendimento togliendo l'Ente che è in esso, e non già quale è veramente, nella sua realtà e concretezza che è appunto l' Ente in esso e in quanto è in esso, o meglio, uno con esso immediatamente. L'Ente, come totalità delle sue determinazioni in quanto semplice Ente, è lo stesso Esistente (1).

In quanto l'Ente è nell'esistente, l'intelligibile nel sensibile, è possibile la dialettica; il sensibile, il finito si risolve nell' intelligibile, nell' infinito, e questa risoluzione è l' attività stessa e perciò la prova dell'Ente. (Posta l'opposizione assolu-

(1) V. più sotto, specialmente Lib. IV, Sez. 2.

ta, dal sensibile all'intelligibile non vi ha processo, ma salto). Questo processo è la doppia intelligibilità. E perciò quello che ho detto più sopra della semplice *determinazione* vale anche del sensibile; e così la difficoltà proposta è risoluta. —

LIBRO QUARTO

COGNIZIONE DELLA REALTÀ DE' CORPI, E ORIGINE DELLE IDEE, COME PROVE INDIRETTE DELLA FORMOLA. — PASSAGGIO AL MISTICISMO.

Il dommatismo e lo spinozismo giobertiano hanno, come si è visto, un'intima relazione tra loro; giacchè se il vero modo di conoscere l'assoluto è l'intuito, l'assoluto non può essere che la Sostanza; e se l'assoluto è la Sostanza, l'unico modo di conoscerlo è l'intuito. Si può dunque dire che dommatismo e spinozismo sono lo stesso carattere, cioè l'*immediatezza*, sotto due forme diverse. E pure lo Spinozismo non è che un semplice momento nel sistema di Gioberti; ma egli non lo supera da prima che con un altro dommatismo: con quello della rappresentazione e della fede. Quindi il misticismo come supplemento dello Spinozismo.

Io devo ora mostrare nel pensiero di Gioberti la radice di questa necessità della rappresentazione e della fede. Per seguire, il più che è possibile, il progresso stesso di questo pensiero, rannoderò la presente esposizione a due quistioni importanti, che Gioberti tratta come prove della verità della Formola ideale, cioè la cognizione della realtà de'corpi e l'origine delle idee. Io le discuterò ampiamente e come per loro stesse, senza però dimenticare il vero fine di questa discussione. E infatti nella prima, oltre ad avere una nuova conferma del dommatismo, si vedrà più chiaro e come in altra forma il difetto del concetto giobertiano della creazione; nel qual difetto sta la radice del misticismo. E nella seconda si osserverà direttamente questo difetto nell'autogenesi dell'Idea, e nello stesso tempo dalla critica risulterà la vera natura dell'atto creativo. La discussione delle due quistioni può essere considerata come una conclusione o una nuova comprensione delle materie trattate ne'due libri precedenti; giacchè la prima riguarda specialmente il dommatismo (la conoscenza immediata), e la seconda il contenuto della Formola.

SEZIONE PRIMA.

COGNIZIONE DELLA REALTÀ DE' CORPI.

CAPITOLO PRIMO

GIOBERTI NON AMMETTE LA *PROVA*, MA L' *INTUITO* DELLA REALTÀ DE' CORPI.

Io non sono nè posso esser *certo* della realtà de'corpi (e così in generale, del mondo e di me stesso), se non nell'intuito dell'Ente creatore. Dunque io comincio coll'*intuito* (1). Tale è in generale il ragionamento di Gioberti. Ma ciò suppone che io cominci coll'esser *certo* della realtà de'corpi, e in generale delle esistenze come *sostanze separate*. Il che non è vero. Io comincio col *credere* alla realtà delle cose; e invece la certezza, di cui qui si tratta, non è altro che la *scienza*. Ora è vero che la certezza si ha nella scienza, e che tutto si fa certo e vero nell' Ente creatore, come ho già dimostrato, cioè nello Spirito assoluto (2). Ma io non comincio colla scienza, cioè colla filosofia, e molto meno col risultato ultimo della scienza; quale è appunto lo Spirito come creatore. — Tale è la risposta generale all' argomento generale di Gioberti.

Con tutto ciò e fatta astrazione dalla quistione dell' intuito *originario*, la dottrina di Gioberti contiene questo di vero: cioè, che la *certezza della realtà* non si fonda nè nell' *Io* unicamente (idealismo soggettivo), nè nella *percezione* immediata del-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 191-201.
(2) Vedi più sopra, *passim*, e specialmente Lib. III, Sez. 3.

le cose (realismo imperfetto), ma in un principio superiore, cioè nel pensiero oggettivo o nell' Idea. Ma Gioberti non ha un concetto giusto di questo principio, e lo guasta facendo dell' apprensione intellettiva di esso una percezione immediata, e come un meccanismo anticipato; e così ricade nel realismo imperfetto. Egli afferma di percepir l'Ente e le cose, come l' empirismo assicura di percepire gli oggetti esteriori (1). Nè gli giova il soggiungere, che la percezione immediata senza il *discorso* non vuol dire,« che noi crediamo alla realtà delle esistenze *ciecamente*,per un mero istinto, per una necessità soggettiva, una forza insuperabile, e insomma senza *evidenza* e *ragione oggettiva*, che guidi il nostro assenso » (2). Giacchè la credenza cieca, l'istinto, la necessità soggettiva o altro di simile, è proprio della prima coscienza e in generale della coscienza ordinaria, e dello stesso idealismo e realismo imperfetti, e consiste nell' ammettere immediatamente ciò che in sè è mediato. L' idealismo e il realismo sono insufficienti; ciò che essi hanno di vero si fonda nel pensiero oggettivo, e perciò è vero che noi ammettiamo la realtà per una *legge* del pensiero. Ma questa legge è anche *forza cieca*, se non comprendiamo la *mediazione* nel libero pensiero. L'*evidenza* o *ragione oggettiva* non è altro che il libero pensiero della mediazione (3).

Gioberti rigetta il *discorso* in generale, e ammette solo la percezione immediata, per due ragioni. La prima è, che chi vuol provare col discorso la realtà delle esistenze, ricorre al principio di causalità, quando non mette innanzi la veracità divina (4). Ora il principio di causalità si può accordare coll'idealismo più perfetto,perchè non impugna le cause spiritua-

(1) « Noi siamo *certi* che le esistenze sono reali, non perchè il *discorso* ci costringe ad ammetterle, ma perchè ne abbiamo la *percezione immediata*. » *Introduz.* Vol. II, pag. 191.

(2) Ibid.

(3) V. più sotto in questa stessa Sez.

(4) La veracità divina non è una prova meno inefficace dell'altra, perchè il mondo è un *fatto*, ec. *Introduz.* Vol. II, pag. 191.

li,e ammette la Causa prima(1).Questa ripugnanza pel principio di causalità, per provare la realtà delle esistenze, è un po' strana in Gioberti; il quale, come abbiamo già mostrato (2), ricorre a questo stesso principio per provare quel principio supremo (l'atto creativo),in cui fonda immediatamente la realtà delle esistenze medesime. Intuire la creazione delle esistenze è, secondo lui, conoscere che queste non hanno in sè la *ragione* del proprio essere. Ma questa conoscenza non presuppone il principio della *ragione* o della causalità in generale? Dunque, se io non posso esser certo della realtà delle esistenze senza l'intuito dell' atto creativo; se questo intuito si riduce alla conoscenza della *ragione* in un altro, e se questa conoscenza presuppone il principio della *ragione* e la sua applicazione al caso concreto — applicazione che è un discorso —, è chiaro, che la realtà de' corpi e delle esistenze si fonda nel discorso. Oltre di che l'applicazione di questo principio presuppone una certa *notizia* delle esistenze; il processo è qui dal principiato al principio, dall' effetto alla causa; Dio non apparisce che come causa, e la creazione è semplice causazione (Spinozismo: prova cosmologica). Ma lasciando stare questa considerazione, è poi vero che col principio di causalità o della ragione non si eviti l'idealismo? Già, che la causa delle nostre rappresentazioni (il non-Io *reale*) siano *altre esistenze spirituali o Dio* stesso, non vuol dire *idealismo*, cioè che il mondo non sia altro che una *mia rappresentazione*, o l' Io: altre esistenze *spirituali o Dio* (la causa prima) significano *non-Io*, e *non-Io-reale*. Il che suona tutt'altro che idealismo nel senso volgare, e come l' intende qui Gioberti. Ma vi ha di più: l'applicazione del principio della *ragione* presuppone la *percezione sensibile*, e questa dà le determinazioni reali della causa, di maniera che posta la percezione sensibile la causa — il *non-Io-reale* — non può essere nè una causa puramente spirituale, nè Dio stesso (3).

(1) Ibid.
(2) Lib. II, Sez. 2, Cap. 3, § III.
(3) V. più sotto, Cap. seg.

La seconda ragione per cui Gioberti rigetta il *discorso*, è che la esistenza de' corpi si apprende come un *fatto*, e i fatti non si possono *provare*, altrimenti sarebbero *necessarii*, e non già fatti, cioè *contingenti*. Perciò stesso non si può provare la creazione, la quale è il fatto per eccellenza, che comprende tutti gli altri. La prova in generale è opera della riflessione (della scienza propriamente detta, la quale si distingue dal sapere intuitivo), e la riflessione non può mutare la natura di ciò che considera; essa non *fonda* il vero, ma l' *esplica*, non è ragione, ma semplice forma della certezza, e perciò presuppone l'intuito. Ora l' intuito apprende la creazione come un fatto; e perciò la scienza non può apprenderla come qualcosa di *necessario*, cioè *provarla*. E ciò che vale del fatto generale, che è la creazione, vale di tutti i fatti in particolare (1). È inutile ripetere ciò che ho detto in altri luòghi e spesso sulla insussistenza dell' intuito come cognizione immediata originaria; qui noto solamente, che Gioberti confonde alcune cose che vanno distinte.

Ammettiamo che i contingenti come tali non si *provano*; ma è vero poi che ogni *fatto*, tutto ciò che è e si muove e si genera e avviene nel tempo sia contingente, accidentale, possa essere e non essere?

Provare l' esistenza de' corpi (p. e. di questa penna) non vuol dire, che questo corpo ci deve essere necessariamente (domanda simile a quella di Krug sotto altro aspetto); ma vuol dire provare, che posta la percezione o rappresentazione di questa penna, la penna ci deve essere. Cioè, io non provo *particolarmente* questa penna; provo solo in generale, che posta la percezione d' una cosa, la cosa deve esserci; provo la realtà della percezione in generale, e non già di *questa* percezione; o meglio, provo la seconda, provando la prima. Questo modo di provare Gioberti potrebbe ammetterlo, senza pericolo di panteismo, cioè di rendere necessarie le cose che sono contingenti.

(1) *Introduz.* Vol. II, *passim* e special. pag. 190.

Ma non si tratta di questo, e la prova non va così. Quella relazione necessaria tra la percezione e la cosa non si può comprendere, senza comprendere la natura e il significato della percezione e della cosa. Che significa percezione? che significa cosa? E una ricerca così fatta mena a questo: che la cosa (in generale) e la percezione (in generale) ci devono essere necessariamente; che la cosa deve diventare *oggetto*, e la percezione (la cosa come oggetto) presuppone la cosa; che lo spirito presuppone la natura; che lo spirito, la rappresentazione, senza la cosa è una contradizione, in quanto mancherebbe il presupposto necessario dello spirito: nello stesso modo che senza lo spirito mancherebbe il principio e fine delle cose. E questo è vedere tutto nell'Ente creante, cioè nell'Idea; questa è la scienza. Ma dunque è necessaria così la cosa come la percezione? Certamente, ma bisogna spiegarsi. Ciò che si prova è la necessità delle cose, della natura, e dello spirito e della percezione, ma non già di *questa* cosa e di *questa* percezione. Insomma, si prova che il mondo ci deve essere, e la natura e lo spirito; ma non *questa* cosa, *questo* uomo, *questa* rappresentazione; si prova, se posso dire cosi, il *Questo* in generale, ma non un determinato *Questo*. (Se si domanda a Spinoza: come si prova la realtà della percezione? Risponde: la Sostanza è estensione e pensiero, e però se ci è il pensiero o l'idea d'una cosa (la cosa *obiective*), ci deve essere la cosa *formaliter*. Vero è che in Spinoza ci è parallelismo; la percezione non presuppone la cosa, lo spirito non presuppone la natura; ma non è meno vero che tutti e due presuppongono la Sostanza, cioè la loro unità assoluta. E perciò dove è l'uno, deve essere anche l'altro). —

Affermando la impossibilità di provare la realtà delle cose, Gioberti confonde il contingente come tale, il puro *Questo*, colla creazione (1). Io non posso *trapassare* logicamente e necessariamente dall'idea dell'Ente alla esistenza di *questa* penna. Da ciò Gioberti conchiude, che io non posso logicamente

(1) V. sopra Lib. III, Sez. 1, Cap. 1.

e necessariamente trapassare dall'idea dell' Ente a quella di creazione, quasi che l' una contenga in sè medesima per virtù della propria essenza l' altra (1). Certo la essenza divina non contiene in sè *questa* penna; ma Gioberti stesso ammette che contenga le idee di tutte le cose (2). È chiaro che qui l'universo è per Gioberti contingente come questa penna. —

CAPITOLO SECONDO

IDEALISMO E REALISMO (IMPERFETTI); IDEALISMO ASSOLUTO; CERTEZZA ED EVIDENZA.

La realtà delle esistenze non si *prova*, ma s'*intuisce* immediatamente; e nondimeno questa realtà è *certa*, *evidente*, *oggettiva*. Tale è il fondamento generale della dottrina di Gioberti. Perciò egli rigetta non solo l'idealismo e il realismo come sistemi che non assicurano l' oggettività delle esistenze, ma ogni maniera di *discorso*. Ora, prima di considerare nelle sue ragioni proprie questa dottrina, cioè come Gioberti *prova* che solo l' *intuito* ci dà quella certezza oggettiva, che egli non trova in qualunque altro modo di conoscere, e che perciò l'intuito è l'unica conoscenza oggettiva di ogni cosa, così dell'Ente come dell' esistente — (3), io devo esporre le ragioni dell'idealismo e del realismo, e come ambedue siano insufficienti e si risolvano in un principio superiore, che non è però quello della oggettività immediata, come vuole Gioberti; e dimostrare nello stesso tempo come solo questo principio dia vera certezza ed evidenza.

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 190.
(2) *Errori*, Vol. I, pag. 393 seg. e *Del Bello* loc. cit. Lib. III, Sez. 3. Cap. 1.
(3) V. il Cap. seg.

§ I.

Ragioni dell' idealismo; e suo difetto. ***Rosmini.***

Per dimostrare questa proposizione basta ricordare la natura dell' Io, giacchè il principio dell' idealismo non è altro che l' Io. Ora la natura dell' Io è questa: l'Io *pone* sè stesso e *oppone* a sè stesso il non-Io, il non-Io in generale. Questo *porre* ed *opporre*, questa duplice e opposta posizione in uno, è l' attività originaria dell' Io, l' Io stesso. L'*opposizione*, l' oggettività, nell' Io, nella coscienza di sè, è solo *generale*, cioè semplice *forma;* è un oggetto *possibile,* non *reale;* diventa concreta, determinata, reale, nella *percezione sensibile.* E la *posizione* è anch' essa solo generale, ed ha bisogno della percezione sensibile (dell' *io sentimento,* direbbe Rosmini) per essere reale? La risposta a questa domanda fa comprendere meglio la differenza tra la posizione e l' opposizione, e quindi la natura di quest' ultima.

Posta la *percezione,* l' *oggetto in generale* diventa *questo* e *quello* oggetto; la percezione dà la determinazione reale e particolare (il *questo*), non l' *oggetto* o l' oggettività. Tutti gli oggetti hanno comune l' *essere oggetto,* l' oggettività, la *forma* (elemento *a priori*); e intanto sono oggetti *diversi,* e l'uno non è l' altro; non si ha lo stesso oggetto determinato diversamente, ma *più* oggetti diversi. Quello che hanno di comune qui gli oggetti è dunque non il *contenuto,* ma la semplice forma dell'oggettività (il che però non toglie che abbiano comuni anche delle determinazioni del contenuto). Ora non si può negare, che l' Io nella percezione e mediante la percezione è determinato così e così, differentemente; ma non perciò si ha *questo* e *quell'* Io, *molti* Io, come prima si aveva questo e quell' oggetto, *più* oggetti; ma sì bene lo Stesso, lo stesso Io diversamente determinato. Qui dunque non abbiamo, come negli oggetti, un semplice *alcun che* di *comune*, una identità meramente *formale*, un *alcun che* di comune che è mera pos-

sibilità, oggettività in generale; non abbiamo l' *Io in generale*, cioè che non sia nè il mio, nè il tuo, ma che diventi il mio o il tuo mediante la percezione; giacchè la percezione non dà nè il mio nè il tuo, cioè non dà l' *Io* ma solo determinazioni dell' Io, come non dà l' oggetto (l' oggettività), ma solo le determinazioni reali di esso. Abbiamo, invece, l'Io, il mio Io; cioè l' *Io*, giacchè l'Io è essenzialmente mio Io, il mio Io. Non abbiamo una mera generalità o forma come nell' oggetto, e nondimeno non abbiamo qualcosa di *determinato*, come mediante la percezione. Abbiamo qualcosa di *generale*, di universale, una forma, ma che è insieme *individuo, contenuto;* un concreto e reale, non un mero possibile; e che, appunto in quanto è questa unità dell' universale e dell' individuo, può essere determinato *così* e *così* nella percezione, e nondimeno rimane sempre lo stesso, lo stesso Io; può essere determinato diversamente in quanto è universale, ma, in quanto è *universale-individuo*, le determinazioni non ne fanno molti Io, come avviene nell' oggetto. L' *oggetto in generale*, l' oggettività (la opposizione) diventa *più* oggetti, questo e quello, perchè esso è un mero universale, mera forma, oggetto vuoto, senza contenuto affatto; l' Io al contrario, appunto perchè è *universale-individuo*, non può *moltiplicarsi*, diventare *molti* Io; l'*individualità,* che è nell' Io (nella posizione) e che non è nella oggettività (nella opposizione, nel non-Io), impedisce la moltiplicazione); si ha il *molto* della *determinazione*, non il molto dell' *essere*. Adunque la percezione *determina* l' Io, ma non lo *moltiplica*, come fa dell' oggetto; e la *posizione*, presa nella sua generalità, non è un mero possibile, l'Io come possibile (come l'*opposizione* è la semplice possibilità dell' oggetto, l' oggetto come possibile) ma è l' Io come Io, come *concreto*, sebbene indeterminato. Si dice, e con ragione: la percezione non può dare l' *oggettività*, questa identità formale, vuota. Con più ragione essa non può dare la *posizione*, questa identità concreta, reale, piena. — Conchiudo: l' opposizione si distingue essenzialmente dalla posizione, in quanto quella è pura forma o generalità, questa è generalità e concretezza. Questa distinzione

corrisponde, credo, a quella di Fichte, che è il vero rappresentante dell' Idealismo: il primo principio è assoluto nella forma e nel contenuto, il secondo solo nella forma.

È qui il luogo di esaminare la dottrina di Rosmini. Il quale prende per principio unico e supremo l'*opposizione*, e ne fa l' Ente possibile, l' esistenza in universale, la possibilità dell' oggetto in generale, e dice: posta la percezione (la sensazione, il sentimento), l'*oggetto in generale* diventa questo e quell' oggetto. E dice non solo ciò, ma ancora: se il sentimento è *questo* in generale, hai l'*oggetto cosa*; se è quest'altro, hai invece l'*oggetto io*. Così per Rosmini l'*oggetto Io* nasce, per dir così, come l'*oggetto cosa*: mediante l' applicazione dell'*oggetto possibile* al sentimento. Ma lasciando qui di esaminare il *doppio* sentimento, cioè se questa *duplicità* sia *esplicita*, se sia una *distinzione* esplicita (giacchè se la distinzione fosse *esplicita* nel sentimento in generale e prima della *coscienza*, non sarebbe più sentimento, ma coscienza intellettuale. È sentimento, appunto in quanto la distinzione è implicita.), noto sol questo: Rosmini dice: « l'oggettività è l' *esser diverso dall'Io* (non *fuori*) ». Questo è il *non-Io*. « L'Io ha innanzi a sè l'oggetto come un *diverso da sè*, distinto da sè ». Questa è l' *opposizione*. « L' Io come oggetto di sè stesso, come idea di sè stesso, non come puro sentimento, l'Io come oggetto » (come coscienza di sè, come posizione di sè stesso) « è distinto dunque da sè come soggetto, è come un *altro* sè » (1). Non si può negare che la *coscienza di sè* contiene questa distinzione o opposizione; l' Io oppone a sè stesso sè stesso, il suo essere, e intanto è Io; anzi in questa distinzione originaria consiste appunto quella dell' Io e del non-Io; qui l' Io è come non-Io a sè stesso. Tutto ciò è vero. Ma Rosmini non vede altro che l'opposizione, l' oggettività, la distinzione. E intanto, il distinguersi da sè come *soggetto* cos' è altro se non già *porsi* come soggetto? Cos' è il soggetto da cui l' Io si distingue come oggetto? È l' *Io sentimento?* No di certo. Soggetto e oggetto si

(1) *N. Saggio*. Sez. VI, Part. II, cap. 1. art. 7, pag. 48-52.

presuppongono l' un l' altro; l' Io in quanto si distingue da sè come soggetto, si è già posto come soggetto, come Io; qui il porsi e l' opporsi sono uno e medesimo atto. Non si ha il puro *posto*, ma una posizione che è posizione di sè medesimo, e perciò è insieme *posizione-opposizione*. Rosmini non considera che l'opposizione. Ma chi oppone? e a chi oppone? L'*Io* è soltanto dopo che si è opposto a sè stesso? Ma non vedi che già è prima di opporsi? Tale è l'Io. Rosmini pone l'Io come pone una *cosa* qualunque; ma l'Io è appunto così, che non è posto da altro, ma pone sè stesso; e perciò è questa contradizione (checchè ne dica Herbart): di non essere se non in quanto si oppone a sè e di essere prima di opporsi. E questo è il *porsi*, essere prima di essere, *causa sui*. In ciò consiste la infinità dell'Io. —

§ II.

Ragioni del realismo.

Dalle cose dette innanzi si vedono anche le ragioni e il difetto del realismo. Il realismo dà la *realtà*, le *determinazioni* (empiriche, s'intende) dell'oggetto, ma non l'oggettività, l'oggetto come tale. E nè pure si può dire che l' oggetto come *molti* oggetti sia dato dalla percezione semplicemente; il *molto* come tale è una *determinazione del pensare*. E la percezione molto meno dà l' autocoscienza, l' Io come tale, come posizione di sè stesso, ma solo le determinazioni empiriche dell'Io. Il realismo dunque non dà nè la *coscienza* nè l'*autocoscienza*, nè il non-Io nè l'Io, nè l'oggetto nè il soggetto; dico, quanto all'Io, che non dà nè l'universale nè l'individuo, nè la forma nè il contenuto *proprio* dell'Io e per cui l' Io è Io; non dà il *sapere* e in generale la *Coscienza*. E la Coscienza è Io e non-Io, autocoscienza e coscienza, soggetto e oggetto. —

§ III.

Necessità di un principio superiore; cos'è. Galluppi: criticato da Gioberti.

Dunque, conchiudendo, nè l' idealismo nè il realismo, ciascuno per sè, può dare la ragione del sapere, del conoscere; all'autocoscienza, che è il principio dell'idealismo, manca la realtà e le determinazioni reali dell'oggetto; alla percezione, che è il principio del realismo, manca il soggetto e l'oggettività, l'oggetto in generale. Perciò si richiede un principio superiore, che comprenda l'uno e l'altro; non già che sia l' uno *e* l'altro, perchè così non sarebbe un principio *unico*, cioè vero principio, ma solo la somma di due principii. Voglio dire, che il principio deve essere tale, che si determini da sè come l' uno e l' altro, e così sia la vera ragione del conoscere. Tale principio non può essere se non quello, il quale fondi così la verità propria dell'idealismo, come quella del realismo; cioè, senza il quale nè l'idealismo nè il realismo darebbero ciò che dànno; tale, che nè l'autocoscienza sia *posizione e opposizione* insieme, nè la percezione sia la realtà determinata dell' oggetto, indipendentemente da esso, ed esso non sia come un terzo fuori dell' autocoscienza e della percezione, ma invece queste siano ciò che sono, in quanto sono lo stesso principio in una duplice forma e nondimeno uno e uguale a sè stesso. Dire che ci è un principio superiore è dire, che nè l' autocoscienza nè la percezione bastano a spiegare non solo il conoscere, ma nè anche sè stesse come elementi essenziali del conoscere. Il vero nell'idealismo e nel realismo è che sono *elementi* del conoscere, ma solo elementi; diventano falsi, se si vogliono prendere per *principio* del conoscere, giacchè anche come elementi essi hanno la loro verità solo nel principio, che essi non sono, che nessuno di loro è per sè. Qual è questo principio?

Il vero concetto di questo principio appartiene alla filosofia

moderna, ed Hegel è stato il primo a dare una soluzione del problema. Non parlo degli antichi e molto meno degli Scolastici; giacchè l'antichità (greca) e il medio-evo non superano il dualismo. E la filosofia dopo il medio-evo ricomincia come dualismo: Cartesio e Bacone, idealismo e realismo. Nello stesso Spinoza l'unità di Sostanza non toglie il dualismo di estensione e pensiero; che sono uno quanto alla *forma*, ma due e non conciliati quanto al *contenuto* (1). Anche in Bruno, che pone l'unica Sostanza, si rinnova il dualismo come forma e materia, come atto e potenza. Kant medesimo, che diede corpo all'idealismo, mera ombra o forma vuota in Cartesio e nel Cartesianismo (eccetto Spinoza), ponendo l'oggettività nell'Io come centro e attività delle categorie, e che mediante il principio dell'unità sintetica originaria diede all'idealismo la possibilità e il motivo di superare sè stesso —, ciò non di meno è dualista; è idealista *e* realista. Fichte formula scientificamente l'idealismo; ma appunto per questo il suo sistema è la *prova* della impotenza dell'idealismo; tutto quello che l'idealismo può dare, si vede nel sistema di Fichte. Questo sistema non spiega la realtà e le determinazioni empiriche degli oggetti; e lo stesso principio, l'autocoscienza (la posizione e l'opposizione) è una dualità presupposta; sono due principii, non uno; non si vede come il principio si determina come Io e non-Io; si vede solamente (mediante la critica del sistema) che questo principio, appunto perchè si determina come Io e non-Io, non può essere l'Io. Quello che *si pone* e *si oppone*, il ponente-opponente, è superiore all'Io e al non-Io, appunto perchè nè il *posto* per sè (l'Io), nè l'*opposto* per sè (il non-Io) sono il *Ponente* (ponente e opponente). Questo *atto* unico, sebbene essenzialmente atto dell'Io, è più che l'Io come tale: è, dirò così, la *legge* dell'Io. Questa legge è il vero principio.

Infatti, la ragione dell'idealismo è: « l'Io pone sè stesso e oppone a sè stesso il non-Io (l'oggetto in generale); come è certo l'Io, così è certo il non-Io ». Io non posso *pensar* l'Io

(1) V. il Lib. anteced.

senza pensarlo come posto da sè stesso; non posso pensar l'Io, senza pensare il non-Io; non posso dire: io penso, senza dire: io sono. In che consiste questa necessità? Essa è la legge del pensiero, il pensiero oggettivo, l'Idea in sè stessa. Quando dunque si domanda all'idealismo l'ultima ragione della sua certezza, esso deve sorpassare sè stesso, negarsi come puro idealismo, e ammettere sopra l'Io, sopra l'Io come pensante, sopra il pensiero dell'Io, la legge di questo pensiero, o il pensiero oggettivo e assoluto. (L'Idea.E in ciò Rosmini e Gioberti hanno ragione). Il pensiero oggettivo si mostra come principio e ragione ultima della certezza nella stessa proposizione fondamentale dell'idealismo: *Io penso*, *dunque sono*. Comunque si prenda, come mediata o come immediata, questa proposizione ha la sua ragione in un principio universale; il quale nel primo caso dice: dove è *pensiero* (pensante) è *essere*, cioè esprime che il pensiero presuppone o contiene in sè (come momento) l'essere; che dove è *essere* non è sempre (immediatamente, non dico assolutamente) pensiero, ma dove è questo, è sempre quello. E nel secondo caso il principio è A=A. Non già che questo principio sia pensato prima che l'Io pensi, e pensi sè stesso come ente; o che l'Io prima pensi, poi pensi il principio, e finalmente dica: io sono. (P. e. Rosmini). Il pensiero oggettivo è di certo, in sè, prima dell'Io e di ogni pensiero dell'Io; l'Io e ogni pensiero dell'Io presuppongono quel pensiero; perchè questo è la natura, la legge, la essenza dell'Io e del pensiero dell'Io. Ma ciò non vuol dire, che il primo pensiero o atto dell'Io sia il pensiero di quel pensiero; che l'Io pensi prima quel pensiero e poi sè stesso; cioè che prima di essere Io pensi quel pensiero, e poi (giacchè l'Io è il pensiero che egli ha di sè stesso, e perciò è posizione di sè) pensi sè stesso, e così sia Io.Non si bada, che pensare e Io sono lo stesso, e che perciò il dire: io penso prima l'Ente p. e., e poi penso me stesso e divento Io, è assurdo. Per evitare questo assurdo fanno la distinzione del pensiero riflesso e dell'intuitivo, e dicono: prima di pensare me stesso, di essere Io, io penso l'Ente, l'Idea, il pensiero oggettivo (Rosmini: soltanto

il puro essere, Gioberti: tutta l'Idea), non già riflessivamente, ma intuitivamente (1). Ma questo pensiero intuitivo originario, che *precede*, — non già come semplice pensiero oggettivo, ma come pensiero pensato —, l'Io, il pensiero che l'Io ha di sè, e che perciò è senza l'Io (nè si dica che ci è l'Io come sentimento; giacchè l'intuito è puramente intellettuale), che altro è se non lo stesso pensiero oggettivo, puro e semplice? Rosmini e Gioberti della natura dello spirito in generale, cioè dell'Idea, fanno un qualcosa che lo spirito stesso intuisca originariamente; e ciò fanno, credo, per metterlo come fuori dello spirito; è il caso della forma fuori del formato, della *natura naturans* fuori della *naturata* (2). Questa e simili vedute falsano il concetto dello spirito, o, se si vuole, dell'Io. Il concetto dello spirito è: il pensiero oggettivo (l' Idea), che pensa (e attua) assolutamente sè stesso; il pensiero, *esistente* come pensiero. Il pensiero oggettivo è immediatamente Natura; lo spirito dunque presuppone la Natura; cioè, il pensiero oggettivo non può essere *pensiero attuale di sè stesso* originariamente, e lo spirito non è originariamente sè stesso; in quanto si produce dalla natura, lo spirito è originariamente natura; e perciò il pensiero oggettivo è originariamente nello spirito, non già come vero pensiero di sè stesso, in una forma adeguata a sè stesso, ma come pensiero di sè in una forma naturale: come sensazione, sentimento, ec.; nella forma della finità: *Coscienza*, Io e non-Io. In tutte queste forme ci è il pensiero oggettivo come principio, ma non già nella sua vera forma. Il principio A=A o l'altro principio: il *pensare presuppone l'essere*, nella *coscienza di sè* originaria ci è, ma non già come *pensiero* di A=A o come *pensare* che il pensare presuppone l'essere, e nè anche come semplice pensiero oggettivo; ma ci è come pensiero oggettivo *spirituale* originario: non come astratto (riflessione posteriore), non come concreto (Natura), ma come concreto spirituale originario, come Io=Io, come Io pensante=Io ente. — Rosmini dice: io in-

(1) V. Lib. II, Sez. 3.
(2) V. Ibid.

tuisco l' Ente originariamente, l' idea dell'ente; e Gioberti: l' *Idea*. Certo lo spirito presuppone l'Idea come pensiero oggettivo. Ma l'Ente (Idea) in generale come spirito non è altro che l'essere dell'Io, l'Io sono; e tale è anche l'Idea giobertiana come intuìta originariamente; come non originariamente, è la Scienza. —Similmente, il pensiero oggettivo è *in sè* la distinzione (e l'unità) d'Io e non-Io, di soggetto e oggetto, di spirito e natura; e perciò la *posizione-opposizione* si fonda in questo pensiero. Non già che alla *posizione-opposizione* preceda il pensiero di questo pensiero; ma la *posizione-opposizione* è lo stesso pensiero oggettivo, il quale realizza quella distinzione (e unità), si *pone* come distinzione (e unitá) reale, come Io e non-Io; non è più semplice concetto del conoscere, ma attuale conoscere, e si distingue *realmente* come pensante e come pensato. L'Io presuppone la natura, e perciò è essenzialmente *posizione-opposizione;* la natura per sè è cosa, non oggetto; la cosa è il *poter essere oggetto*, non vero oggetto; il significato dello spirito, dell'Io, è *l'oggettività* delle cose. Ma ciò non vuol dire, che l' Io fa le cose; le cose ci sono, e sono presupposte dall'Io; l'Io dà soltanto l'oggettività alle cose, e l'oggettività è come una nuova posizione delle cose; la prima posizione è la stessa immediatezza del pensiero oggettivo, la natura, la cosa come pura cosa.—

La stessa necessità del pensiero oggettivo risulta dalla critica del realismo. La ragione del realismo sono la realtà e le determinazioni reali dell'oggetto, giacchè l'idealismo non dà che la semplice *possibilità* degli oggetti particolari; ma, oltre che la percezione non dà affatto la cosa come *oggetto*, non basta per sè a darla come oggetto *reale* senza un *atto* del pensiero, e perciò senza il pensiero oggettivo, che quell'atto presuppone e in cui si fonda. Io dico: « nella mia coscienza sono poste senza mia volontà queste o quelle determinazioni particolari; ma l'Io o la pura *autocoscienza* come tale non può esser certa che dell'essere d'un oggetto in generale, del non-Io in generale; dunque oltre l'Io ci deve essere un altro fattore di quella rappresentazione particolare, cioè un non-Io reale » (1).

(1) Cfr. Wirth. *Riv. d. fil.* e *crit. fil.* Halle. tom. XXX (1857).

Questo discorso si fonda nel pensiero oggettivo come principio della *ragione* o della causalità. — Quest'atto del pensiero, mediante il quale noi poniamo la *realtà* degli oggetti, non bisogna poi confonderlo con quello dell'*autocoscienza*, con cui si pone soltanto l'*oggetto in generale*, il non-Io. L'atto di *opposizione* non si fonda sul principio di causa, ma *fonda* invece il *pensiero* di questo principio (1). Rosmini distingue i due atti; l'uno è l'intuito dell'ente, l'altro è la prova della realtà degli oggetti (combinazione del sentimento e de'principii del ragionamento).

È qui anche il luogo di notare l'ingenuità di Galluppi. Trascrivo ciò che ho detto altrove (2). Tutto ciò che egli attribuisce alla *sensibilità* (interna e esterna), alla sensazione in generale, non è in realtà che la forma universale dell'autocoscienza (Io e non-Io in generale). Galluppi distingue tre cose: la *sensazione*, la *percezione della sensazione* o la coscienza, e l'oggetto della sensazione. Egli dice: « la coscienza di qualunque sensazione è inseparabile dalla coscienza del me ». E va bene. Ma questa coscienza, e in generale la coscienza, non è *senso* interno, e Galluppi stesso la distingue dalla *sensazione* come tale; essa è intelletto, o senso divenuto intelletto. Come va dunque che Galluppi chiama la coscienza anche sensibilità interna? Ammesso che la *coscienza* della sensazione sia inseparabile dall'*autocoscienza*, ne segue forse che la stessa sensazione come tale sia questa *autocoscienza?* La sensazione come tale non è coscienza; cioè la coscienza non è mera *sensibilità*. Qui dunque Galluppi sbaglia, e si contradice. Si contradice, perchè se la coscienza è la stessa sensibilità interna, coscienza e sensazione devono essere la stessa cosa. Se la sensazione è distinta dalla coscienza della sensazione, e la coscienza è sensibilità, cioè sensazione, dobbiamo avere una sensazione della sensazione. Ma la cosidetta sensazione di sensazione non è sensazione (è intelletto). E Galluppi sbaglia, tenendola per

(1) L'indipendenza di quest'atto dal principio di causa è stata illustrata molto bene da Schopenhauer: *Il mondo come volere e rappresentazione.*

(2) Lez. VII della mia *Introduz.*

tale. Ciò vuol dire che il puro senso, la pura sensazione, non è l'Io; l'Io è assolutamente un *a priori*, non è posto da altro, ma pone sè stesso. Galluppi potrebbe derivare dalla sensazione come tale quello che egli chiama il sentimento della sensazione, cioè la coscienza?—Vi ha di più. Galluppi dice: « la sensazione è di sua natura *oggettiva*, è la percezione *immediata* dell'oggetto; ec. » Ma quale sensazione? La sensazione come tale, o la sensazione in quanto *percepita*, cioè la coscienza stessa della sensazione? Galluppi scambia la seconda colla prima, e attribuisce alla prima ciò che è proprio solo della seconda, cioè non più della sensazione, ma della coscienza, dell'intelletto. Non è la sensazione come tale, che percepisce l'*oggetto* (Rosmini ha ragione: la sensazione non ha oggetto, ma termine), ma sì la coscienza della sensazione; cioè, la sensazione *come oggetto della coscienza* (Galluppi stesso dice: « l'oggetto della coscienza è la sensazione ») diventa essa stessa l'*oggetto* (l'oggetto reale). In altre parole, l'*oggettività* non appartiene alla sensazione, ma all'autocoscienza. Se Galluppi avesse badato bene alla sua distinzione di sensazione e coscienza della sensazione, avrebbe attribuito l'oggettività non alla sensazione come tale, ma alla sensazione in quanto *intesa*. E il fatto curioso è, che l'oggettività che egli vuole vendicare alla sensazione non è altro che l'oggettività in generale, quella appunto che consiste nell'autocoscienza, e non già la reale e determinata; ciò che egli chiama il *fuor di me* non è altro che il *non-Io* in generale, non è l'*esteso*, non il corpo, ec. Ma se si tratta di ciò, perchè combattere coloro, che parlano di oggettività *reale* e la fondano sul ragionamento? Galluppi dicendo: « la sensazione è la percezione *immediata* dell'oggetto », ha ragione se per sensazione s'intende la coscienza e per oggetto l'oggettività in generale, il non-Io come tale; giacchè nell'autocoscienza l'Io e il non-Io sono posti immediatamente, cioè non ci entra il ragionamento fondato sul principio di *causa*, e simili. Coloro che Galluppi vuol confutare, perchè non attribuiscono alla sensazione l'oggettività, parlano, invece, di oggettività *reale*; ed hanno ragione; perchè

se è vero che senza la sensazione non si ha l' oggetto *reale*, senza l'intelletto non solo non si ha l'*oggetto*, ma senza l'intelletto come ragionamento della *causalità* non si ha l' oggetto *reale*, un non-Io reale *(il fuor di me)*. — Gioberti critica così Galluppi: « Il concetto di corpo inchiude due elementi, la sostanza intima o forza, e le proprietà o modificazioni. La *sensazione* di Galluppi ci porge il secondo elemento, che consiste ne' sensibili, ma non il primo, che è schiettamente intelligibile » (1). Gioberti bada alla parola *sensazione*, e non al significato che essa ha nella dottrina di Galluppi; giacchè il fatto è, che quella che Galluppi chiama *sensazione* ci porge il semplice non-Io (o come dice impropriamente Galluppi: il *fuor di me)*, cioè un elemento intellettivo, e non già il sensibile. —

§ IV.

Certezza e verità. Fede e Scienza. Certezza e verità del mondo.

Dopo aver dimostrato che nè l'idealismo nè il realismo bastano a dare per sè la certezza della conoscenza, e che si risolvono in un principio superiore, cioè nel pensiero oggettivo, bisogna ora vedere *come* in questo pensiero si fondi la certezza.

La certezza si fonda nel pensiero oggettivo; ma appunto perchè questo pensiero non è niente d'immediato, la certezza vera, cioè assoluta e adeguata al proprio oggetto (all' Idea), non può essere puro intuito, ma mediazione, o meglio mediazione assoluta. Io qui non fo che ripetere ciò che ho osservato innanzi più volte. In altri termini, fuori della scienza non vi ha certezza vera; la certezza non filosofica non è che *fede*: fede nel senso, nella esperienza, nel ragionamento, ec. In generale la *fede* consiste nell' ammettere immediatamente ciò che in sè è mediato, cioè il risultato di una mediazione o re-

(1) *Introduz*. Vol. II, pag. 193.

lazione più o meno complicata; tale è la coscienza ordinaria e il contenuto di essa. La riflessione filosofica comincia come *negazione* di questa immediatezza, di questo contenuto; è un dubbio universale, che si esercita sopra tutto ciò che è mediato, giacchè ammettere immediate ciò che è in sè mediato, è *presupporlo*, e il dubbio è la negazione di ogni presupposto; la filosofia intanto comincia col dubbio universale, in quanto non deve *presupporre* nulla. Tale è il significato del dubbio come cominciamento della filosofia: il non ammettere immediate ciò che in sè è mediato. L'anima, il mondo, Dio, sono in sè mediati; Dio è l'assoluta mediazione; e perciò la filosofia non può cominciare da nessuno di questi tre oggetti; non può cominciare nè meno dall' Io, perchè l' Io come cominciamento è sempre un *presupposto*. (Fichte infatti presuppone l'Io come *contenuto:* posizione e opposizione assoluta). Quello, su cui il dubbio non può nulla, è il puro Immediato: quello che non ha in sè alcuna mediazione, che è prima di ogni mediazione; e questo è il pensiero puramente indeterminato, il pensiero che fa in sè stesso astrazione da ogni determinazione assolutamente, il pensiero come pensiero del puro essere, e niente altro: il pensiero che non si determina nè come pensiero dell' essere *che pensa* nè come pensiero dell' essere *che è*, ma come pensiero del puro *essere*. È pensiero, che è essere *semplicemente;* non è nè pensiero pensante nè pensato; è *essere*, ho detto, e non già essere *che pensa* (realtà cosciente) nè essere *che è* (realtà naturale).

Da ciò si vede, che Cartesio ha ragione e torto insieme, quando pone la prima certezza nell' *Io penso dunque sono.* Il pensiero non può fare astrazione da sè stesso (dubitare di sè stesso); ciò è verissimo. Ma da sè stesso come *indeterminato*, non già da sè stesso come *determinato;* giacchè il pensiero, finchè gli rimane una determinazione, può fare astrazione da essa; e quindi l'astrazione o il dubbio finisce nel pensiero come assolutamente indeterminato, perchè in esso non ci è più nulla da astrarre. Questo è il vero (primo) *Certo.* (È l'astrazione stessa nella sua assolutezza. Dall' astrazione non si può

fare astrazione, perchè ciò sarebbe di nuovo astrazione). E questo è quello che è=immediatamente *essere; penso*=immediatamente *sono*, o meglio: pensiero (indeterminato)=essere (indeterminato). Ma il significato che si dà comunemente alla proposizione cartesiana, e che le dava lo stesso Cartesio, è falso; giacchè, come l'intendono, non è una proposizione *immediata*, e perciò non il *primo* principio, il cominciamento. In questo intendimento il *pensiero* è il pensiero come *Io* (come-*coscienza*), e l'essere a cui si pone eguale il pensiero è l'essere come Io, *l'essere Io*. Si vede, che qui l'Io — un mediato — è presupposto; e perciò la proposizione che afferma nel *pensiero* dell'Io *l'essere* dell'Io non può essere immediata. Non può, perchè l'essere dell'Io non è un immediato, non è puro essere, ma essere determinatissimo; è non solo *sostanzialità* (e per Cartesio l'*Io sono* vuol dire la sostanza dell'Io), ma *spiritualità*. Il principio cartesiano, inteso così, non è dunque la prima certezza, perchè non è abbastanza astratto. L'*Io* può astrarre anche da sè come Io, e pensare non il pensiero come Io, come Io pensante (cosciente), ma semplicemente il pensiero, l'essere del pensiero senza più; e similmente può astrarre da ogni ente e determinazione di ente e pensare non l'*essere che è* nè l'*essere che pensa*, ma l'essere semplicemente. — Questa potenza del pensiero di fare astrazione da sè stesso come pensante e come pensato, di porsi come punto comune del pensante e del pensato, come puro essere, di non essere che puro essere, è il primo *Certo*, identico al primo *Vero*.

Questa certezza non riguarda che il contenuto, e perciò è lostesso che la verità; giacchè tutto ciò che è mediato, in quanto è appreso immediatamente, non è certo; la verità del *mediato* è nella sua *mediazione*, e perciò un mediato che non è appreso nella sua mediazione, non è appreso nella sua verità. La mediazione, presa in sè, è la *forma* del contenuto, è il contenuto che si dà la propria forma; la forma come tale è la certezza; e siccome la forma è il movimento stesso del contenuto, e questo movimento è la verità del contenuto, certezza e verità sono qui lo stesso.

Il pensiero come dubbio assoluto è il cominciamento della filosofia; ma questo pensiero, in quanto impossibilità di superare sè stesso (di dubitare di sè stesso) come puro essere, è assoluta affermazione; è prima certezza e verità. Il pensiero cominciando così da sè stesso, tutto il suo movimento, tutte le determinazioni del pensiero, ogni contenuto determinato, che egli pone nello sviluppo di sè stesso, è perfetta chiarezza, o *medesimezza* del pensiero con sè stesso. E tale è il *pensiero puro:* nel quale nulla è oscuro, nulla è che il pensiero non comprenda; giacchè ogni mediato, ogni contenuto, si comprende qui nella sua mediazione, nel movimento della sua forma. Il pensiero puro è la vera *energia* del pensiero oggettivo (dell'Idea); la vera *presenza* della Verità in noi (1).

Si può dire: « Si ammetta pure questa eguaglianza o medesimezza del pensiero con sè stesso, o se si vuole, questa identità del pensiero e dell'essere, ma nel pensiero; si ammetta pure, che il pensiero levandosi all'intuito o al pensiero del puro essere, esponga per sè tutte le determinazioni dell' essere o dell'Ente. Ma in realtà queste determinazioni non saranno che determinazioni dell'Ente in quanto pensato, in quanto pensiero, e non già dell'Ente come è in sè stesso. Qui tutta la scienza, tutto questo movimento del pensiero puro, tutta questa *assoluta certezza,* potrebbe non esser altro che un giuoco del pensiero con sè stesso; questo giuoco potrebbe non corrispondere alla realtà o verità delle cose. Così si avrebbe la certezza, ma senza la verità. Di là o sopra il pensiero, ci potrebbe essere altro; e questo sarebbe la Verità. » Ma se si prova che la verità è il pensiero (lo spirito come pensiero puro); che di là e sopra il pensiero non ci è niente; che il pensiero e lo spirito è l'Ultimo, in cui tutto ha il suo significato e il Primo in cui tutto ha il suo principio? Questo è appunto il soggetto della Fenomenologia di Hegel.—Questa *certezza,* che è il risultato della dialettica della coscienza, bisogna dunque distinguerla, almeno così pare a me, dalla *certezza* che è il

(1) Cfr. Lib. II, Sez. 3.

Primo nel pensiero o il risultato immediato del dubbio universale; la seconda risguarda il contenuto, la prima l' oggettività del pensiero, la sua assolutezza, cioè questo: che oltre e sopra il pensiero non ci è niente di vero. — Ho detto: bisogna distinguere ; ma con ciò non ho voluto dire che la seconda *certezza* si possa avere senza la prima, cioè che la *essenza dialettica* dèl pensiero sia indipendente dalla sua *oggettività*.

Dopo tutta questa considerazione sulla fede e sulla scienza (certezza non filosofica e certezza filosofica) si può vedere che cosa sia la certezza e la verità del mondo. Il contenuto della *fede* è in sè (ma solo in sè) lo stesso del contenuto della riflessione filosofica; ma questa trasfigura il contenuto della fede, lo comprende ed espone nella sua vera forma , nella sua verità. È sempre lo stesso *pensiero*, che apparisce in due forme diverse; e nello stesso pensiero si fonda così la certezza della fede come quella della riflessione filosofica. Nella coscienza comune io ho la certezza (la fede) del mondo, e così di me stesso e di Dio; e similmente ho la certezza di questi oggetti nella coscienza filosofica. Qui la ragione o il fondamento della certezza è lo stesso, è il pensiero. Ma nella certezza comune il pensiero non è nella sua vera forma, e perciò questa certezza è soggetta al dubbio, all' attività stessa del pensiero che cerca la sua vera forma. Così il contenuto della fede non rimane lo stesso; ma non perciò si annulla, ma piglia solo un' altra forma, si trasfigura; e io sono *veramente* certo del mondo, di me stesso , di Dio in questa trasfigurazione. La quistione della *certezza* delle cose è dunque inseparabile da quella del loro contenuto (del loro vero significato); nella certezza filosofica il contenuto non può rimanere lo stesso che nella volgare. E perciò quando io domando : *esiste* realmente *questo* mondo (i corpi, ec.), o è soltanto una mia rappresentazione? la quistione è di poco o niun momento, se il contenuto del mondo è quello stesso, nella stessa forma, che è dato nella coscienza ordinaria. Il mondo esiste sempre, se non altro nella mia rappresentazione; e a me non fa nulla, è indifferente, che ciò che esiste soltanto nella mia rappresentazione esista anche come

si dice, *fuori* di essa, se — sia soltanto *dentro* o anche *fuori* di me — il mondo è sempre quello stesso che io mi rappresento. Ciò che importa è sapere *cos'è* il mondo; e solo questa quistione può decidere quella della sua *esistenza*. Il mondo ci è sempre. Ma è in me, o *fuori?* E che significa *fuori?* Si dice anche: è *indipendente* da me? E che significa *indipendente*, cioè che ci sia senza di me, senza il conoscere? La *esteriorità*, la *indipendenza*, ecc. del mondo, appartiene al *contenuto* del mondo, e non se ne capisce nulla, se non si comprende questo contenuto. — E quando si comprende il contenuto del mondo, si vede anche perchè io non posso non *rappresentarmi* il mondo, o perchè il mondo ci è almeno nella rappresentazione. Io mi rappresento il mondo, la natura, perchè essa è il presupposto dello spirito; come presupposto è realtà esterna, non è semplice mia rappresentazione; ma la sua realtà non è la vera, il suo significato è di essere il presupposto dello spirito, e lo spirito è la vera realtà o la verità del mondo; il mondo, considerato in sè e per sè, non è *vero*. E perciò il mondo come *esistente*, preso in sè e per sè, cioè quale si presenta nella coscienza ordinaria, non è nè più vero nè meno falso del mondo come semplice *rappresentazione*; l' *esistenza* non aggiunge nè toglie nulla alla verità e alla falsità del mondo, perchè il contenuto — identico nel mondo esistente e nel rappresentato — è egualmente falso, cioè falsa è la forma in cui esso si presenta. — L' importanza del contenuto si vede anche nella pratica, nella vita. L' operare non si conforma alla certezza della *esistenza* o non esistenza del mondo, ma al concetto del contenuto del mondo. Due uomini che concepiscono nello stesso modo il mondo possono credere, l'uno che il mondo ci sia realmente, l'altro che sia una semplice rappresentazione, e intanto operare nella stessa maniera; Berkeley e l'uomo volgare — giacchè il contenuto del loro mondo è lo stesso — non possono operare diversamente. L'operazione è *vera*, *razionale*, *libera veramente*, quando si conosce la verità del mondo, cioè che il mondo, la natura, ha la sua verità non in sè, ma in un altro, nella Idea assoluta (nell'assoluto Spirito).

Credo che in sostanza questo stesso sia il concetto o il vero significato del seguente luogo di Gioberti: « La *veracità* di Dio (se si prescinde dalla *rivelazione*) non so quanto serva a provare la realtà del mondo, giacchè questa non è un *vero assoluto*, ma un *fatto*, e tanto vale la *fenomenalità* di esso, quanto la *realtà*. L' esistenza fenomenale del mondo può essere, come il moto solare intorno alla terra, una illusione nostra, non un inganno divino, e una illusione possibile a dissiparsi col-l' uso del ragionamento » (1). Si sa che l' argomento della *veracità* divina fu messo innanzi da Cartesio. Ora il Dio cartesiano non è *verace*, perchè è la *Sostanza*. È *verace* solo il Dio che si *rivela;* e Dio non si *rivela* che in quanto è Spirito; lo Spirito è la veracità di Dio. Senza la veracità di Dio, senza lo spirito, senza Dio come Spirito, noi non possiamo comprendere il contenuto o significato del mondo, cioè in che stia la verità del mondo; senza questa cognizione, 1. il mondo non è che un *fatto*, non un *vero* (il mondo è un *vero*, in quanto è conosciuto nello spirito), e 2. è vero che tanto vale la *fenomenalità quanto la realtà di esso,* tanto il mondo *rappresentato* quanto l' *esistente,* tanto l' *illusione* quanto la *realtà*; giacchè ne' due casi il contenuto del mondo è lo stesso, non è compreso, rimane quello che si mostra nella coscienza volgare. —

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 191.

CAPITOLO TERZO

DOTTRINA PROPRIA DI GIOBERTI SULLA COGNIZIONE DE' CORPI; E CERTEZZA ED EVIDENZA DI QUESTA COGNIZIONE.

§ I.

1. *Significato e difficoltà del problema.* 2. *Soluzione: l' Individuazione (creazione: creare è individuare). Gioberti pone bene il problema, ma non lo risolve. Anzi fa impossibile ogni soluzione: inconoscibilità dell' atto creativo nella sua essenza. Perplessità di Gioberti,* 3. *Critica.*

La dottrina propria di Gioberti sulla cognizione de' corpi si può esporre nel modo seguente: —

Il concetto di corpo inchiude due elementi: la sostanza intima o forza, e le proprietà o modificazioni. Il primo è schiettamente intelligibile e non ci può esser dato dalla sensazione o percezione sensitiva, il secondo consiste ne' sensibili e ci è dato dalla sensazione. Per avere dunque la cognizione de' corpi si richiede intelletto e senso (autocoscienza e percezione, idealismo e realismo); l' uno o l' altro per sè non basta. Ma quando si dice intelletto e senso, non bisogna intendere la loro somma, come se fossero due cose l' una esterna all' altra, e che si aggiungessero l' una all' altra; di qua il senso, di là l' intelletto; di qua il sensibile, di là l'intelligibile. Intendendo la cosa così, non si avrà mai un'individualità, l'individuo. Ma tale è il corpo (e in generale gli esistenti, in quanto sostanze separate). Dunque non basta dire: intelligibile *e* sensibile, per avere la nozione di corpo, degli esistenti, degl' individui (1). In generale l' elemento intelligibile, preso per sè e come opposto al sensibile, è un mero universale, un astratto.

(1) Gioberti poi dimentica questa giusta esigenza, che apre la via al vero concetto del giudizio sintetico *a priori* o dell'atto creativo. V. più sotto in questo §.

Tale è, p. e., l'Ente rosminiano (il non-Io in generale); tale è lo stesso concetto generico di sostanza (la sostanza come categoria, come determinazione logica). Rosmini crede di spiegare la sua cognizione de' corpi come sostanze separate, individue, congiungendo all'idea universalissima di sostanza, contenuta nel concetto di ente possibile, la percezione sensitiva; ma s'inganna. Questa sintesi (composizione, somma) non è individualità. D'altronde la individualità non può nascere dalla sola apprensione de' sensi (realismo); essa è anzi un *elemento intellettivo* (idealismo). Dunque qui incontriamo una seria difficoltà. Infatti, la sola percezione sensibile non ci dà l'individualità, non ce la dà il mero intelletto, e nè anche la sintesi dell'intelletto e del senso; e intanto l'individualità è un intelligibile. Ma se è un intelligibile, non sarà dunque una generalità, cioè non più individualità? Sarà il concetto generico dell'individualità, non l'individualità stessa; come si può dire che la sostanza, che Rosmini crede afferrare, non è la sostanza de' corpi, ma la idea generalissima di sostanza. Questo intelligibile (l'individualità corporea, e in generale degli esistenti) deve dunque essere un intelligibile *sui generis*, e *sui generis* ancora l'apprensione di esso; un intelligibile, ma non puro universale; e l'apprensione deve essere intellettiva, ma non come quella dell'intelligibile in quanto puro universale. (È l'intelligibile relativo). Ora la percezione sensibile ci dà le proprietà o modificazioni, ma non la *sostanza intima* o *forza* de' corpi (la individualità); l'intelletto come tale ci dà la sostanza in universale, ma nè la sostanza intima (l'individualità) nè le proprietà. Dunque quella apprensione deve essere una percezione speciale, diretta, immediata, che non sia nè senso nè intelletto; la quale afferri senza aiuto d'altro la sostanza intima, la forza, la individualità de' corpi, di ciascun corpo. E, giacchè l'individualità è elemento intellettivo, quell'apprensione deve essere l'intelletto de' singolari, degli individui come tali; e intelletto degli individui per sè solo, senza l'aiuto de' sensi, percezione della sostanza intima senza che occorra di percepire le proprietà (così alcuni teologi si

rappresentano Dio; il quale essendo e rimanendo puro intelletto, non essendo affatto *senso*, ha ciò non di meno la notizia de' singolari, degli individui come tali, come sostanze intime o forze). Questa percezione basta per sè a darci la realtà de'corpi; giacchè la realtà de'corpi importa tre cose: **1.** la realtà di più sostanze e forze corporee; **2.** la distinzione di queste sostanze dalla sostanza divina; **3.** la loro distinzione dalla sostanza dello spirito umano. Ora è chiaro che il secondo e il terzo de' detti capi risultano, senza più, dalla percezione della sostanza intima: dalla percezione delle sostanze intime individue come tali (Se l'intuito consiste nel vedere l'Ente che crea l'esistente, *può darsi* che ne risulti il secondo capo; quanto al terzo, è assolutamente impossibile, perchè lo spirito è un semplice *esistente* come il corpo. Il terzo capo è possibile, nel solo caso che la creazione, che l'intuito vede, consista solo nella produzione degli individui o singolari come tali. E tale è qui la tendenza di Gioberti. (1)). Ma l'abbiamo noi di fatto una tal percezione? Disgraziatamente no; tutti i psicologi si accordano insieme nel confessare che noi non possiamo addentrarci nella sostanza intima de'corpi; la sola cosa che noi percepiamo, sono le qualità o proprietà loro. Ma se ciò è vero, come ci caveremo d'imbroglio? (2).

Prima di vedere come se la cava Gioberti, noto che o **1.°** la individualità, la sostanza intima o forza, di cui egli parla qui, non è altro che il puro singolare e quindi il puro *Questo*, il che concorda col concetto della creazione come pura produzione d'individui; e allora ciò che apparisce qui come una disgrazia non è altro che l'impossibile, non già solo rispetto a noi, ma in sè stesso. Infatti il *Questo* è inintelligibile in sè stesso; noi non lo comprendiamo, perchè è assolutamente incomprensibile; si sente, non si comprende. Ciò che si chiama essenza intima, occulta o reale de' corpi, se si prescinde dall'idea e dalle determinazioni dell'idea come natura e dalle proprietà o modificazioni, non è niente. Non vi ha essenza oc-

(1) V. Lib. III, Sez. 1, cap. 1.
(2) *Introduz.* Vol. II, pag. 192, segg.

culta de' corpi; il corpo è in sè quello che apparisce nelle sue proprietà o modificazioni; o piuttosto la pura corporeità è appunto questo, che l' *in sè* è come *fuori di sè*, l' intimo come esterno. L' intimità corporea è l'esteriorità. Ovvero 2.º l'individualità è intelligibile (come vuole Gioberti), e allora non può essere il puro singolare. Intelligibilità senza universalità è impossibile; e d' altra parte se l' intelligibile è il puro universale ed è appreso dal puro intelletto senza il senso, non si ha affatto l'individualità. Si richiede dunque un intelletto, che non sia puro intelletto, ma intelletto intuitivo; e però un intelletto che non escluda il senso, ma che nè meno lo presupponga come qualcosa di meramente esterno e opposto, ma invece lo determini e lo produca da sè *a priori*. Questo è l' intelletto creativo (il vero giudizio sintetico *a priori*). Gioberti, escludendo il senso assolutamente, riduce l' intelligibile come individualità al puro universale. Il senso si deve escludere solo come un *presupposto esterno* dell' intelletto, ma non come una determinazione *a priori* dell' intelletto. E così si evita da una parte la *sintesi* come pura addizione, e dall' altra l'intelligibile come mero concetto generico. Questo nuovo intelligibile non è la categoria *logica*, ma la categoria *naturale*. È vero che esso non ci si mostra nella semplice osservazione interna o nella coscienza ordinaria; e in ciò i psicologi hanno ragione. Ma ciò non vuol dir altro, se non che l' atto creativo non si apprende colla cognizione naturale. Ma colla scienza ci si arriva, cioè mediante quell'intuito, che Gioberti pone come una cognizione originaria, e che in verità non è altro come cognizione che la scienza stessa. Se Gioberti ci nega la percezione di questa individualità intelligibile, perchè dice che abbiamo l'intuito della creazione? Questa individualità, come intelligibile, non è altro che il *fatto ideale* o la totalità organica de' fatti ideali, cioè delle determinazioni ideali della natura. Queste determinazioni, che non bisogna confondere colle categorie logiche, sono le vere *forze intime o sostanze intelligibili* del mondo naturale. —

Ritorniamo alla difficoltà proposta, dalla quale ci siamo al-

lontanati solo in apparenza. La difficoltà è questa: Se noi non percepiamo altro de' corpi che le qualità e proprietà loro (elemento, che secondo Gioberti ci è dato dalla sensazione), e se d' altra parte l' elemento sensibile non basta solo a dare la cognizione de' corpi, come l'avremo questa cognizione? Ci vorrà l'elemento intelligibile.Ma allora inciamperemo di nuovo nella sintesi come pura addizione, la quale non afferra l'individualità. E pure di questo si tratta; si tratta, se non di afferrare la vera *individualità*, la sostanza intima, almeno di discernere i corpi tra loro, dallo spirito e da Dio; di sapere *che* gl' individui sono, se non si può sapere *che cosa* sono come individui.

2. Ora ecco come ci si arriva. Le proprietà de' corpi possono essere conosciute in due guise: astrattamente, come quando parliamo dell' estensione, della figura, ecc., in universale; ovvero, in quanto sono *individuate* e *concretizzate*. Nel primo caso, esse sono *pretti intelligibili*, e potendo perciò sembrare modificazioni di Dio o dell'animo nostro, non bastano per farci considerare i corpi come *sostanze separate*. All' incontro, se le proprietà de' corpi si *percepiscono* nel loro *essere concreto* e *individuale*, la separazione della sostanzialità loro non fa più difficoltà. Vedesi adunque che la quistione della realtà dei corpi si riduce finalmente a quella dell' individualità loro. — Ma qui stà il punto: come si ha questa *percezione* delle proprietà nel loro essere concreto e individuale? Prima si era detto a un di presso lo stesso: se volete conoscere la realtà de' corpi, dovete conoscere la individualità; il concetto de'corpi inchiude due elementi, la sostanza intima e le proprietà; la sostanza intima è la vera individualità; se la conoscessimo, conosceremmo già la realtà de' corpi; ma non la possiamo conoscere; dunque dobbiamo aiutarci altrimenti. Così all' individualità intima si sostituisce la individualità esterna, alla percezione *sui generis* della prima la percezione della seconda; non si parla più di sostanza intima e di percezione di essa, ma di *essere individuale* delle proprietà e di percezione di questo essere. Ma questa percezione è la pura percezione sensibile?

quella che ci dà soltanto le proprietà (senza il loro essere individuo)? È la percezione intellettiva rosminiana, cioè il connubio dell'ente generico o dell'idea generalissima di sostanza colla sensazione (proprietà e modificazioni)? Niente affatto. E pure sembra che sia la prima, perchè qui si tratta solo di proprietà, e non già come pretti intelligibili, ma come concretizzate; e la percezione sensibile ci dà le proprietà concrete. Ma si vede che non è, giacchè la sensazione non dà l'*essere individuale* di esse. Pare che sia la seconda, perchè l'essere individuale è l'*elemento intellettivo* e non può venire dal senso; ma non è, perchè senso *e* intelletto accoppiati come vuole Rosmini non ci dànno l'individualità. Che cosa è dunque? Che cosa può esserci oltre il puro senso, il puro intelletto, e la *sintesi* del senso e dell'intelletto? E se la individualità, che si cerca, non consiste in nessuna di queste tre cose, che sono state escluse assolutamente, in che consisterà? (1).

Qui si vede il pregio, ma nel tempo stesso il difetto, e direi quasi la povertà del Giobertismo; e la povertà consiste nel ridurre a niente un gran pensiero. Si tratta dell'*individuazione*. Quale è il principio costitutivo dell'individuo nell'ordine delle cose reali? problema ontologico. Come l'entità individuale si apprende e conosce? problema psicologico. È uno e medesimo problema (2). Ora il vero nella dottrina di Gioberti è questo: che nè il puro intelligibile nè il puro sensibile, nè la semplice sintesi dell'uno e dell'altro (sintesi che presuppone già la loro opposizione) possono costituire l'individuo reale; come nè il puro intelletto, nè il puro senso, nè la semplice loro sintesi possono costituire la cognizione dell'individuo (la esperienza, la coscienza empirica); ma l'individuo in generale è l'universale, l'*idea generale*, che s'individualizza, si fa individuo (con più verità si dovrebbe dire: l'universale, che prima si *particolarizza* o è immediatamente natura, e poi s'*individualizza*, si pone come spirito); l'esistente in generale è l'ente che reca sè stesso all'esistenza; la coscienza empiri-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 193.
(2) Ibid pag. 194.

ca è il pensiero oggettivo che si pone come pensiero finito di sè stesso, per porsi poi come vero e infinito pensiero di sè, come scienza. Quest'atto *individuativo* è l'atto creativo; e perciò il problema dell' individuazione si riduce a quello della creazione. Qui non si tratta di mostrare come si conciliino gli *opposti* già preesistenti, l' universale e il particolare; ma invece, come l' universale stesso si fa individuo. In fatti, individuare, dice Gioberti, è creare; creare è individualizzare l'idea generale, recandola all'esistenza. E la generalità dell'idea non è meramente soggettiva, nè è tale la concretezza de' sensibili; ma l' una e l'altra hanno una *radice oggettiva*, indipendente dalla cognizione e dalla sensibilità umana. Il generale, considerato in sè stesso, è l'Ente necessario, infinito, universale, ecc.; l'individualità contingente è l' esistenza, ecc. Quindi la radice dell' *individuamento* non è soggettiva, ma oggettiva, non umana, ma divina, e non viene conosciuta dall' uomo, se non in quanto egli la vede effettuata nella creazione (1). Adunque, quando Gioberti afferma che l' *atto creativo individualizza l' idea generale recandola all'esistenza*, non si può intendere per atto creativo un' attività esterna all' idea generale, ma è la stessa idea generale che individua e realizza sè stessa; giacchè per Gioberti l' idea non è soggettiva, ma oggettiva, e come oggettiva è Dio stesso. Quindi l' idea che s' individua è Dio stesso (in quanto semplice Ente) che s' individua; è l' Ente stesso che si reca all' esistenza. Ma cos' ha fatto Gioberti di questa verità, o piuttosto di questo problema? Ha egli mostrato come l' Idea s' individua, cioè come è possibile la creazione? come il pensiero oggettivo si pone come natura e come spirito, come oggetto e soggetto, non-Io e Io? Niente di tutto ciò. Egli si contenta di dire e ripetere più volte che il problema dell' individuazione è quello stesso della creazione; che il problema della creazione è il problema principale della filosofia; ma quanto alla soluzione, non se ne parla, nè se ne può parlare davvero. La filosofia, secondo lui, presuppone la

(1) Ibid. pag. 194, segg.

soluzione del suo proprio problema, e questa soluzione, in quanto presupposta, è l'intuito; la filosofia non è altro che la riflessione che lavora su questo presupposto, sopra un presupposto che essa non può comprendere. Il che val quanto dire, che la filosofia è impossibile, giacchè ella non può sussistere altrimenti che presupponendo la soluzione del suo problema principale.

Ma almeno la soluzione, sebbene presupposta, fosse una soluzione; contenesse almeno qualcosa di speculativo, oltre il problema stesso! No; l'intuito, che deve anticipare la soluzione e porgere alla riflessione filosofica la *materia intera* della sua attività puramente formale; che deve chiudere nel suo seno tutto il gran tesoro della scienza; che deve essere spettatore assiduo del gran fatto della creazione, è in realtà di tal natura, che non vede quello che si dovrebbe vedere ed è in sè visibile, e vede quello che è per sè impossibile a vedere; non conosce l'Intelligibile vero e conosce l'inintelligibile. « Si soggiungerà, dice espressamente Gioberti, che l'intuizione dell'atto creativo dovrebbe farci conoscere quel *nesso misterioso*, che corre tra l'Ente e l'esistente, e penetrare la natura della creazione. Rispondo, che altro è vedere un *fatto*, altro è lo scorgere il *modo e la ragione intima* del fatto e addentrarsi nella sua essenza. Il fatto della creazione non si diversifica in ciò dagli altri fatti e dagli altri veri; i quali tutti constano d'intelligibile e di sovrintelligibile. Lo spirito vede l'atto creativo dell'Ente, senza avvisar la natura recondita di tale atto, *come gli occhi veggono il moto di un corpo, senza percepire o conoscere altrimenti la essenza della forza motrice* ».(1) Vedere il moto d'un corpo senza conoscere la essenza della forza motrice, è vedere un *Questo*; e Gioberti vede in realtà l'individuo come *questo*, non l'*individuazione*; cioè, *percepisce*, non *conosce*.

Non avendo una soluzione filosofica del problema, Gioberti non intende chiaro lo stesso problema. Quindi la sua perples-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 204.

sità in un punto così capitale, come è l'atto creativo, sebbene dica: l'individuo è l'universale che s'individua; e mentre pare che cammini sulla buona via, ti riesce poi dualista, e ora in una forma, ora in un'altra. Il suo Ente ora è il puro generale, entità astratta che ha bisogno di concretarsi creando; ora è il reale in sommo grado, che non ha bisogno di creare (1). E così il sensibile ora è quasi il nulla, ora è lo stesso esistente e concreto, lo stesso individuo. Onde accade, che si dimentica della stessa esigenza, posta a principio nell'enunciare la difficoltà della quistione; cioè, dopo aver detto che intelligibile e sensibile non devono essere tenuti per esterni l'uno all'altro e la individualità come la loro somma, o in altri termini, che la creazione sia l'individuazione per sè stessa dell'Idea in quanto l'universale —, ritorna all'antica sua dottrina, considerando l'intelligibile e il sensibile come assolutamente opposti e la loro unità (l'individualità, o l'atto creativo) come una semplice addizione, un giudizio sintetico *a priori* nel cattivo senso Kantiano (2).

3. Ho detto, che Gioberti non conosce l'Intelligibile vero e conosce l'inintelligibile. Questa osservazione vuol essere spiegata più minutamente, perchè contiene la critica della dottrina giobertiana.

L'atto creativo è l'universale che s'individualizza, l'Idea in sè che diventa concreta, reale. In un senso più largo si può intendere per questo concreto così la Natura, come lo Spirito; giacchè l'Idea, in quanto l'Universale, si *particolarizza* come Natura, diventa *Altro di sè*, e *s'individua* come Spirito, ritornando a sè stessa. L'Idea come natura non cessa di essere universale, è l'universale come particolare; la particolarità è anche momento dello spirito; quindi gli spiriti finiti, particolari. Solo lo spirito assoluto è il vero individuo: l'Universale che *esiste* come universale. Così l'atto creativo è due cose in uno e indissolubilmente, e appunto perciò è atto divino o pensiero divino creativo, è *universale-particolare*, *essenza-esistenza*, cioè vero

(1) *Introduz.* Vol. II. pag. 194, 179; 448.
(2) V. la Sez. seg.

particolare , e non già particolare senza l'universale. In altri termini , l' Idea come *Altro di sè* non vuol dire puro Altro (particolare) , ma sempre ancora Idea, e perciò ancora l' Universale, ma l'universale come particolare. Ma questo universale, che nell'Idea come Altro di sè è unito indissolubilmente al particolare, non è il puro universale , la stessa Idea come Idea logica (l'Ente); esso è l'idea divina della natura, e nella risoluzione di questa è l'idea dello spirito. L'indissolubilità di quelle due cose, di questi due lati, costituisce il pensiero divino *creativo*. I teologi ne fanno come due atti separati: l'atto, per cui il puro universale, il logo, la pura essenza divina, diventa universale come natura e spirito, e soltanto universale; e l' atto , per cui questo universale di seconda mano diventa mondo concreto; questo secondo atto chiamano propriamente *creazione*. Ma il pensiero divino è *essenzialmente*, non già *accidentalmente* creativo; i due atti sono indissolubilmente uno. Ora che fa la scienza, la riflessione scientifica, la quale pensa o *ripensa* il pensiero divino? La scienza è l'Idea, l'universale, che *esiste* nella sua vera forma , nella forma dell' universalità ; e perciò non considera nel pensiero creativo che l' universale ; l' universale *anteriore* alla creazione e l' universale *nella* creazione. La scienza è astrazione; distinzione (giudizio) di quei due lati indissolubili, che in quanto indissolubili (immediatamente) formano il *reale*; e così è più che il *reale* (il semplice reale). È tale, perchè l'universale così si libera dal suo opposto, dal particolare, in quanto lo risolve e comprende , come momento, in sè stesso, *sussistendo* come universale. Così libero, l'universale è la perfetta coscienza di sè stesso: coscienza, che non è in niun modo nel *pensiero divino creativo*, come unità *immediata* (indissolubile) dell'universale e del particolare. Così la scienza, in quanto è il pensiero divino che diventa libero, è il vero pensiero, il pensiero del pensiero. E così il pensiero non è più creativo , *naturalmente* , *incoscientemente* (la prima creazione è la natura) ; ma come *coscienza* in generale (come *intuito*) crea il mondo umano in tutte le sue forme: questa nuova realtà che si sovrappone all'antica, non come una

pietra sopra un'altra pietra, ma come una statua vivente sopra il piedestallo. La scienza non può far altro che determinare *come* la pura Idea (il puro universale) diventa l'universale intuitivo (natura) e *come* ritorna a sè stessa in quanto spirito, cioè vero e concreto universale. Non può far altro, perchè essa stessa non è che questo ritorno nella sua forma più perfetta. E però non può comprendere il puro particolare, il puro individuo, il puro *Questo* (l'altro lato del pensiero creativo naturale), perchè questo è in sè incomprensibile: e, appunto in quanto *sussiste* come unità immediata de' due lati, il pensiero creativo è incosciente; e la scienza è coscienza, perchè è la liberazione (distinzione, e non già assoluta separazione; e perciò condizione dalla vera unità) di uno de' due lati dall'altro.

Ora che fa Gioberti, quando dice d'intuire l'atto creativo? Nega quello che è possibile e ragionevole, e afferma l'impossibile e assurdo. Cioè, nega la notizia della *universalità* del pensiero divino creativo, e afferma la notizia del particolare come puro particolare (del *questo* come puro *questo*). Egli dice di non vedere coll'occhio della mente come l'Idea in sè si fa idea della natura; ma afferma di vedere il questo, *questa* casa, *questa* pianta, in quanto esce dalle mani del sommo *Questo*, diciamolo pure, che si chiama Dio. Così nega di vedere mentalmente, cioè idealmente, quello che è idea, e afferma di vedere quello che non è idea. L'intuito, così considerato, è dunque un intelletto, che ha questo natura: di essere tutt' altro che intelletto; giacchè l'intelletto è essenzialmente l'apprensione dell'Idea, e l'Idea non è un *questo*.

Quando Gioberti dice: « *creare* (produzione delle esistenze: *ordine reale*) è lo stesso che *illustrare* (i sensibili: *ordine ideale*) », o in altri termini: « Ente = Idea », già ammette *que' due atti in uno*. L'Ente come Idea, come ordine ideale, è l'Ente in quanto presente al pensiero, è il pensiero oggettivo; l'Ente come puramente tale, come non Idea (l'incoscienza divina), noi non lo vediamo. Quella unità indisolubile è il *Reale;* è conoscibile, in quanto è non solo Ente, ma Idea; se si pone solo il primo lato, l'Ente (in cui si fonda l'*esistente*), non

è conoscibile. L'Ente come puramente tale è il *che* (τὸ ὅτι), l'Idea è il *perchè*, il *come* (τὸ διότι). L'Ente nella sua realtà o unità (Ente Idea) è *che=come*, unità del *che* e del *come*.L'ordine ideale giobertiano (l'intuitivo) è dunque l'Ente stesso come Idea, è il *come* distinto dal *che;* tale è nella scienza.Ma come intuito originariamente, senz'Io, senza autocoscienza, esso non è altro che lo stesso pensiero creativo, il *perchè* non distinto dal *che*. Dunque Gioberti, mentre identifica i due ordini e perciò si assume l'obbligo di considerare l'Ente come Idea, fa il contrario: dice che l'Idea non si può conoscere (il *perchè*), e pretende di conoscere l'Ente come meramente tale (il *che*).Il vero ontologismo (Idealismo) consiste nel considerare e conoscere l'Ente come Idea, nel distinguere quello che immediate è in sè indistinto; e perciò l'Ente come Idea non può essere intuìto originariamente, perchè originariamente lo spirito è ancora Ente-Idea, cioè natura, cognizione naturale; esso non è vera Idea, vero Universale che nella scienza, o come scienza. E nondimeno il *che* non è annullato assolutamente; l'Idea come spirito assoluto è sommo Individuo, Universale come Io; l'Io come Scienza è la *vera* unità—non l'immediata—del *che* e del *perchè;* è il *che* divenuto assolutamente trasparente e trasfigurato nel *perchè*.

Gioberti ha ragione di distinguere due lati nell'oggetto dell'intuito: l'intelligibile e il sovrintelligibile (il quale ora è nella sua dottrina il *non intelligibile*, ora il vero Intelligibile, l'Intelligibile assoluto, lo Spirito). Ma il suo torto qui è di fare dell'intelligibile assoluto — senza il quale niente è intelligibile—, il *non intelligibile* per noi, e del non intelligibile *in sè* l'intelligibile per noi. Il non-intelligibile è l'Ente come puramente tale, il *che;* l'intelligibile è il *come*, l'Idea. Gioberti, invece, chiama intelligibile il semplice *che*, il semplice fatto come tale, e non-intelligibile per noi il *come*. Ciò si vede più chiaro nella *origine delle idee* ; le quali sono ridotte da lui a *non idee*, a tanti *che:* sono lì, e noi le vediamo, ma senza nesso. Ora tolto il nesso, cioè il processo dell'Idea, che cosa rimane dell'Idea ? Così l'ontologismo giobertiano è la filosofia

del puro *che*, una specie d'empirismo, tanto più ripugnante, in quanto che l'oggetto di questa nuova *empirie* è l'Idea.

E pure il *che* è nella Idea come tale; l'Idea è *che* come primo momento dello sviluppo dialettico; come il momento della immediatezza, e, nella sua massima astrazione, come il *puro essere*. Ma qui il *che* non è puro *che*, cioè *che* assolutamente immediato, ma la stessa Idea come *che;* è il *che*, che è il cominciamento assoluto del puro pensiero, l'ultimo risultato del dubbio universale o dell'astrazione assoluta. —

§ II.

Certezza della cognizione de' corpi. 1. Distinzione della certezza in fisica e metafisica. (Quella de' corpi è fisica). 2. L'evidenza come fondamento della certezza in generale 3. Evidenza metafisica, e fisica. — Critica.

Se tale è la natura dell'intuito in cui si fonda la conoscenza de'corpi, cioè la semplice *percezione* di un fatto, come si può dire che si abbia la *certezza* di tale cognizione?

1. Gioberti distingue la certezza fisica dalla metafisica, e dice: « Il *fatto* della esistenza de' corpi è conosciuto con quel genere di certezza che nelle scuole si chiama *fisica*, e dalla metafisica si distingue, in quanto l' una versa su' fatti, e l' altra sulle idee si esercita » (1). Ciò che Gioberti chiama evidenza e certezza fisica non è altro in generale che la *fede*, l' ammettere immediatamente quello che in sè è mediato; la metafisica è quella che consiste nel pensiero puro, nella scienza. I corpi e in generale gli esistenti si percepiscono (percezione naturale) con certezza fisica, come semplici fatti; ma si *conoscono* e si comprendono nella scienza (*sub specie aeternitatis*, direbbe Spinoza) con certezza metafisica. La distinzione dunque della certezza non dipende tanto dalla diversità dell' oggetto, quanto dal diverso modo di considerarlo. Lo stesso oggetto

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 197.

può essere certo fisicamente e metafisicamente. Ora Gioberti, quanto a'corpi, non ammette altra certezza che la fisica; quindi la loro contingenza assoluta, la possibilità di essere e non essere, la *costanza*, ma non la *immutabilità* dell'ordine dell' universo, e per conseguenza la possibilità del miracolo; l'Ente (quello stesso Ente, che senza la creazione è entità astratta) può astenersi dal creare, e una volta che ha creato e stabilito l'ordine universale a suo arbitrio, può a suo arbitrio alterarlo, ec. (1). Contro questa dottrina ho già osservato (2), non potersi negare che i corpi, le cose, gl'individui come tali, come *res particulares*, siano contingenti; ma che sia contingente il mondo, l'ordine dell'universo, il Cosmo, qui sta il punto.

La dottrina di Gioberti è la negazione della *razionalità*, e quindi della *scienza* dell'universo; giacchè la vera *costanza* non è un arbitrio, che dura finchè dura, s'interrompe e poi ricomincia, ma è la stessa *necessità razionale*; Gioberti scambia l'*ordine* colla semplice *durata:* nello stesso modo che altri scambia la immortalità col prolungamento indefinito del tempo (3). La necessità del mondo è la stessa idea divina del mondo; Dio pensa il mondo, e questo pensiero è la creazione; egli non può non pensarlo, e non può pensarlo altro che come lo pensa. Questa necessità è la razionalità del mondo; l'esistenza, necessaria e costante, del mondo è la sua razionalità stessa. E questa razionalità è quella che si considera nel pensiero puro, nella scienza, e in cui consiste la certezza *metafisica* che abbiamo dell'universo. —

2. La certezza nasce dalla evidenza, e tutto ciò che si può dire di questa, è applicabile anche a quella. L'evidenza è l'intelligibilità delle cose (4). In altri termini, è l'Ente-Idea in

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 199.

(2) Lib. III, Sez. 1, Cap. 2, § II.

(3) Ben altro è il concetto che Giob. ha della *Costanza* nella *Prot.* vol. II, pag. 496: « *Constantia* suona conformità con sè stesso, cioè *identità*. L'animo è un dialettismo vivente; consta di diversi e contrarii che voglionsi armonizzare. Tale armonia è *constantia*, virtù. In virtù di tal *constantia* l'animo dura nella sua perfezione, anzi *cresce e si eterna* ».

(4) *Introduz.* Vol. II, pag. 197.

quanto Idea: l' Idea come pura Idea, e in quanto nelle cose, cioè quello che v' è d' ideale nelle cose. E siccome Ente è = Idea, « l'ordine intuitivo della cognizione e l'ordine reale delle cose sono identici; per questo le *esistenze* sono *create* dall'Ente, per quello i *sensibili* (le stesse esistenze) vengono *illustrate* dall'Intelligibile » (1).—La critica di questa dottrina è già stata fatta più sopra (2); qui, continuando il pensiero esposto nel § precedente sulla identità dell'Ente e dell'Idea, aggiungo la seguente considerazione.

L'Assoluto è Ente-Idea, *che*=*come*, essere=pensiero; l'unità di questi due opposti. Che cosa è tale unità? È essere? è pensiero? È un puro immediato? e allora è essere. È mediazione di sè con sè stesso? e allora è pensiero, ma che ha come momento in sè l'essere. Gioberti stesso, come si è visto (3), non la considera come un semplice immediato; giacchè Ente e Intelligibile si unificano in una *attività unica*, che si chiama *essere* rispetto al termine da cui procede e *Intelligibile* rispetto al termine a cui arriva, e questa unità è come quella dell'intelletto e della volontà umana. La volontà corrisponderebbe all'Ente come tale, l'intelletto all'Idea; il volere divino è l'*essere* divino, l'essere o l'esistere delle cose, e l' intelletto divino è il pensiero divino, il pensiero o la intelligibilità delle cose. Di essere e pensiero, di volere e intelletto poi ne fanno una unità non *attuale* assolutamente, ma *contingente*, quando dicono che il mondo *esiste*, *è*, partecipa dell'*essere* (l' Ente *crea* l'esistente) in quanto Dio lo *vuole*, ma potrebbe non essere; il che significa che il *pensiero* divino non è assolutamente *volere*, l'Idea non assolutamente Ente, cioè che quella unità di Ente e Idea non è assolutamente attuale, ma un *può essere*, un *forse*.

Il difetto principale di Gioberti è di non aver cercato di comprendere questa mediazione assoluta, per cui l'assoluto, Dio, non è nè semplice ente nè semplice idea (*che* e *come*), ma En-

(1) Ibid.
(2) Lib. III, Sez. 3.
(3) Lib. III, Sez. 3.

te-Idea. Questa mediazione nella sua pura essenza è il problema della logica di Hegel; la quale è la esposizione di questa equazione: *Puro essere=Idea assoluta.* Questa equazione, che è tutt'altro che vuota eguaglianza: A=A, è l'*intero* movimento logico. L'Ente-Idea è assolutamente *Atto*. Non dico Atto *assoluto*, cioè Spirito; ma solo, che quella unità è *attuale*, non già un *può essere*. Ora quest'Atto, questo *primo Atto* è la natura. È *primo* Atto; giacchè le determinazioni logiche come tali, per sè, non sono veramente Atto; solo tutto il logo è Atto. Come primo Atto è l'Esistente; la natura è esistente e conoscibile. — E le cose, gli esistenti sono *principiati;* il principio è l'Ente-Idea; quindi ogni cosa è *esistente* e *sensibile* (conoscibile); l'esistenza corrisponde all'Idea-Ente come Ente, la sensibilità (la conoscibilità) all' Idea-Ente come Idea. Perciò le cose esistono in quanto sono sensibili, e sono sensibili in quanto esistono; sono create in quanto vengono illustrate, e illustrate in quanto create, direbbe Gioberti. Così anche nelle cose il *che* e il *perchè* sono inseparabili, e corrispondono al *che-perchè* del Principio. E però ogni cosa, in quanto esiste, appartiene all'ordine reale; in quanto conoscibile, all'ideale. È uno ordine, e come *ordine* è *pensiero;* come ho detto sopra: l' unità di Ente e Idea è *mediazione di sè con sè stesso*, cioè Idea. — Se ogni esistente è, in certo modo, unità del *che* e del *perchè,* per comprenderlo bisogna dunque comprendere principalmente e soprattutto quella unità; la prima quistione è quindi la quistione *logica.* E la scienza non comprende l'*Idea-Ente* che come Idea; e nondimeno la scienza comprende quella unità, perchè l' unità dell' essere e del pensare è essa stessa idea, pensiero, ossia *ordine;* è in sè il movimento o processo logico.

Se non si comprende questo processo, manca la vera evidenza.

Da tutto ciò si vede anche, che l'ordine ideale (che Gioberti identifica col reale) si può intendere in due sensi: cioè, o come Idea in quanto uno de'lati dell'Ente-Idea, pensiero creativo come *pensiero*, inconscio, inseparato dall'essere; ovvero co-

me il pensiero divino in quanto pensiero di sè stesso (la scienza). In questo secondo senso l'ordine ideale è non solo reale, lo stesso ordine reale, ma l'ordine reale nella sua perfetta forma; è lo spirito come scienza (1). E però, quando si dice: identità dell' ordine ideale e del reale, e si piglia l'Ideale nel primo senso, ciò non significa altro se non che l'idea è assolutamente Ente, il *perchè* assolutamente *che*; cioè, che l'ὄντως ὄν, il vero Ente, non è nè puro *che*, nè puro *perchè*. Quando poi si dice identità nel secondo senso, ciò significa che la scienza è l' Assoluto che pensa sè stesso (la Natura o l'Ente-Idea come pensiero di sè stesso), come perfetta e concreta identità con sè stesso.

Questa perfetta e concreta identità è l'Individuo Universale: Dio. Solo in Dio il *che* e il *perchè* sono assolutamente immedesimati. Come *che* egli è *principium essendi;* come *perchè* è *principium cognoscendi*. E così solo in lui si concilia la contradizione aristotelica, che la Scienza ha per oggetto il sostanziale, e la prima sostanza è l'*individuo;* e d' altra parte che la Scienza ha per oggetto l'*universale*. Questo *oggetto*, che è insieme Individuo e Universale, è la Scienza stessa, cioè l'assoluto *Soggetto*. —

La logica hegeliana, come ho detto, è la mediazione (nell' elemento astratto del pensiero) de' due principii, del *che* e del *perchè;* giacchè l'Idea assoluta (il risultato della logica) è l' unità pura di ambedue, e perciò l' Esistenza, la Natura, il Reale immediatamente.

3. L' *evidenza* (come la certezza che in essa si fonda) si distingue in metafisica e fisica. « L'evidenza *metafisica* è la intelligibilità in sè stessa, l' intelligibilità *intrinseca* dell'Ente, e per così dire l' Intelligibile in persona. L' evidenza *fisica* è l' intelligibilità *estrinseca* delle esistenze, l' intelligibilità considerata ne' suoi rivi e non nella fonte, nelle cose create e intellette, non nella mente infinita che le crea e le rende atte a essere intese. La prima è diretta, immediata, perfetta, e

(1) V. sopra, § I, 3. di questo Cap.

quasi raggio incidente proviene dalla sorgente medesima della luce e dall' oggetto che illumina ogni cosa; laddove la seconda è indiretta...., e come un raggio riflesso o rifratto declina o rampolla da un principio *estrinseco* all' oggetto inteso, e per tal modo dall' altra si differenzia. Laonde, propriamente parlando, l' evidenza è una sola, la intelligibilità divina; la quale in quanto si riflette in sè stessa e illustra l' entità propria, partorisce l'evidenza metafisica; in quanto riverbera su gli altri oggetti e li rischiara, genera l' evidenza delle altre specie. Il nesso tra le due evidenze è identico al nesso tra i loro oggetti, cioè tra l'Ente e le esistenze. Ora il secondo nesso è l' atto creativo; dunque l' evidenza metafisica crea gli altri generi di evidenza, come l'Ente crea gli oggetti, che sussistono finitamente. L'Ente che crea le esistenze come Causa, essendo nel tempo stesso l'Intelligibile *intende* le sue fatture, e intelligibili le rende; chè altrimenti non sarebbero intese (1). La creazione è dunque l'atto, per cui l'evidenza metafisica diventa fisica o d'altra specie. Il che ci spiega i diversi caratteri di tali evidenze; i quali, per la metafisica, consistono nella necessità assoluta e quindi nella impossibilità assoluta del contrario; per la fisica, nella necessità relativa e nella rispettiva impossibilità del contrario; cioè in tanta necessità e impossibilità, quanta è richiesta dalle attinenze di questa luce secondaria coll' originale splendore, da cui deriva. L'evidenza fisica si stende solamente, quanto importa l' azione creatrice. Ora questa è affatto libera, giacchè l'Ente può astenersi dal creare, dal comunicare l'intelligibilità sua propria; quindi è, che le esistenze sono contingenti, e il loro contrario assolutamente possibile. — Il nostro progresso, dando per fondamento al *prodigio* la natura dell' atto creativo e le intime ragioni dell' evidenza fisica, lo colloca sulla stessa base, a cui si appoggia la certezza, che abbiamo della realtà e della fermez-

(1) Altro è dire, che l' Intelligibile rende intelligibili le esistenze o i sensibili, in quanto è semplicemente l' *intelligibile*; altro, in quanto è l' *intelligente*. Ritornerò su questo punto (Vol.II.) V. intanto Lib. II, Sez. 3 e Lib. III, Sez. 3.

za dell' ordine naturale. Perciò chi impugna la possibilità del miracolo, deve negar del pari l'esistenza e l'armonia della natura, cioè i due fatti generali, onde si vale per istabilire la impossibilità di esso » (1).

Qui, mutati i nomi, abbiamo sempre la stessa relazione, già esposta e discussa, cioè l' atto creativo. Tutta la diversità consiste in ciò, che il primo termine si chiama ora Ente, ora Idea, ora Intelligibile,ora evidenza metafisica o assoluta; e il secondo, Esistente, sensibile, fatto, evidenza fisica o relativa. Se non che la differenza de' nomi significa la differenza degli aspetti, onde lo stesso termine viene contemplato, e però la considerazione di queste differenti forme conferisce sempre più alla intelligenza della stessa relazione e a valutare il pregio e il difetto della dottrina di Gioberti (2). Credo quasi inutile avvertire, che esprimendo queste forme lo stesso concetto essenziale e riferendosi alla medesima relazione, non si può considerar l' una senza considerare più o meno esplicitamente anche le altre; quindi le ripetizioni inevitabili, ma non perciò superflue, perchè contengono sempre qualcosa di nuovo, appunto per la novità di ciascuna forma. Quello che qui mi rimane ad aggiungere sulla relazione come evidenza, è ben poca cosa.

L' Assoluto (Dio) è Ente-Idea, Idea assoluta. Non dico già che l' Assoluto non sia altro che Ente-Idea, cioè la totalità delle determinazioni logiche; il vero Assoluto è lo Spirito; e lo Spirito è l' Ente-Idea come Atto assoluto; ma già come primo Atto, come immediate Ente-Idea, ma come reale e concreta mediazione.

L'Assoluto come semplicemente Ente-Idea, come primo Atto, è immediate Natura. Quindi la Natura è la prima esistenza, esiste *ab aeterno*. Ma ciò non vuol dire che essa esista *tutta* ab aeterno e *immediatamente* come natura. La natura è vita,

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 197 — 200.

(2) L'atto creativo come relazione tra Ente ed Esistente è stato considerato nel Lib. III, Sez. 1ª e 2ª; come relazione tra intelligibile e sensibile, *ibid.* e specialmente Sez. 3; come relazione tra idea e fatto, Sez. 1ª e 2ª.

e come tale si sviluppa, ha momenti; e lo sviluppo di questi momenti è *naturale, reale*, non meramente logico o senza tempo. Come prima esistenza la natura è la possibilità (reale) della natura, o se si vuole, l' idea divina della natura (lo spazio); la realizzazione di questa idea per sè stessa è la *vita* della natura. Quindi la natura è insieme immediata e mediata, anzi doppiamente mediata, secondo gli aspetti onde viene considerata. Se per mediazione s' intende mediazione *di esistenza* (esistenziale) e non già soltanto logica, la natura come prima esistenza è *immediata*, perchè prima della natura nulla *esiste;* ma essa è *mediata*, se per esistenza s'intende *tutta* la esistenza della natura. Questa mediazione è la vita stessa della natura; è la mediazione della natura con sè stessa. Se invece per mediazione s'intende la mediazione meramente logica, la natura anche come prima esistenza è mediata. Distinguendo la doppia mediazione della natura, si può dire — ma solo in questo senso — che altro è l'*idea divina* della natura (la possibilità), altro la *esistenza* della natura, intendendo per quest'ultima la *intera* esistenza. Ma ciò non vuol dire che la natura *possa non esistere*, e rimanere come *semplice idea (in mente Dei)*. Già quella che noi diciamo *idea divina* della natura è *esistenza*, la prima esistenza; è possibilità, ma reale, e non già come quella di una rappresentazione soggettiva, che ha fuori di sè la condizione della sua realizzazione. In questo senso non si può dire, che altro sia l'*idea*,, altro l'*esistenza*. Quella distinzione significa solamente, che quella prima esistenza si sviluppa e concreta nel tempo, e che non perciò è *contingente*. A chi vorrà scandalizzarsi, quando si dice, che la *idea divina* è la stessa prima esistenza naturale, e dirò quasi la prima materia, basta rispondere che questa non è la materia astratta e come volgarmente s' intende. Quella che si crede materia pura senz' altro è già in sè tutto il Logo e quindi la possibilità di tutta la natura, e come natura la possibilità dello Spirito.

Questa distinzione dell'Idea (che in sè è *mediazione* o relazione assoluta, e, in quanto relazione, *evidenza)*, come mediazione logica e come mediazione naturale, è il fondamento

della differenza e quindi del vero concetto della evidenza metafisica e della fisica.

L'evidenza metafisica (l'intelligibilità *intrinseca* dell'Ente), è l'Ente-Idea come idea, il pensiero divino creativo o la *mente infinita* creativa, in quanto pensiero o mentalità semplicemente, cioè non come pensiero del pensiero, non come pensiero pensante o pensato, ma come puro pensabile: è la prima mediazione. La evidenza fisica poi è in generale la seconda mediazione. E siccome la certezza si fonda nella evidenza, o per dir meglio, è la stessa evidenza in quanto *pensata* e *solo* così è adeguata alla evidenza, perchè è la stessa mediazione — in cui questa consiste — riprodotta dal pensiero: ne segue che la vera certezza metafisica è la scienza della logica e la fisica la scienza della natura. In sè è *una* evidenza, e quindi una certezza, ma sotto diverse forme; una, perchè il ritmo in sè della mediazione è sempre lo stesso; sotto diverse forme, perchè la prima è mediazione logica, e la seconda naturale (esistenziale). In questo senso Gioberti ha veramente ragione di dire, che l'intelligibilità (e quindi la evidenza e la certezza) è una. Ma comunemente per evidenza fisica s'intende altro, cioè la semplice evidenza *di fatto*, immediata. Qesto significato ha la sua ragione nella essenza della natura, che è l'esteriorità o l'immediatezza. Infatti, come Ente-Idea e tale inseparabilmente, l'assoluto è immediate Natura, esistenza, altro di sè, e quindi esteriorità, contingenza, relatività, finito. Questa immediatezza, questa prima esistenza (che è in sè mediazione, ma non esistenziale), è l'evidenza fisica propriamente detta; è fisica, perchè è *inseparabilmente* Ente-Idea. Così la prima cognizione, la cognizione naturale, la percezione immediata e originaria dell'Ente come Natura, è certezza fisica; l'Ente-Idea non è appresa come Idea, nella sua universalità e necessità, ma come Altro di sè stessa: non come Altro universale (Scienza della natura), ma come Altro reale, come esteriorità veramente esterna; il pensiero divino è qui immediatamente *intuizione*, l'interno esterno, l'intelligibile sensibile.

Ciò che importa principalmente è intender bene la relazio-

ne tra le due evidenze. L'intelligibilità è *rivelazione* (evidenza); l'essenza dell'Idea è il *rivelarsi*. Ora la prima rivelazione è la Natura. Certamente la Natura presuppone tutto il movimento del Logo, ma non come una esistenza o realtà presuppone un'altra esistenza o realtà; giacchè prima della natura non *esiste* nulla; essa è esistenza assolutamente originaria. E similmente il movimento del Logo è in sè — appunto come movimento — rivelazione, parola, intelligibilità, pensiero, mente, intelletto; ma è una rivelazione che non è rivelazione; il Logo non si rivela, che come *intero* Logo, e questa rivelazione è la Natura; il movimento per cui il Logo diventa Logo, non è evidenza o rivelazione che nella scienza (1). E però è vero che l'evidenza fisica (l'Idea come Natura) presuppone la metafisica (2); ma qui l'evidenza metafisica è evidenza che non è evidenza; è rivelazione che, in quanto è, è già immediatamente sparita. È vero che l'intelligibilità è una; che l'evidenza metafisica è l'intelligibilità divina in quanto *si riflette in sè stessa* e *illustra l'entità propria*, e la fisica è questa stessa intelligibilità, *in quanto riverbera sugli altri oggetti*; ma l'intelligibilità, appunto come *pura* riflessione di sè in sè stessa, come rischiarante puramente l'*entità propria* —, non è evidenza, non è rivelazione; o meglio, come pura riflessione *già compiuta* è evidenza, ma è evidenza come natura, evidenza fisica, evidenza come Altro, come Essere, come riverbero (e l'Essere è davvero riverbero del pensiero). È egualmente vero, che il nesso che corre tra le due evidenze è identico a quello tra i loro oggetti, e che essendo questo nesso l'atto creativo dell'Ente, *se ne deve inferire* che l'evidenza metafisica *crea* gli altri generi di evidenza, come l'Ente crea gli ogget-

(1) Hegel (Log. III, 328) esprime così questa determinazione: « Die Logik stellt die Selbstbewegung der Idee nur als ursprüngliche Wort dar, das eine Ausserung ist, aber eine solche, die als Ausseres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist. »

(2) Non solo la natura, ma lo stesso spirito non si presenta prima allo spirito nella cognizione naturale, nella esperienza in generale, che come evidenza fisica; la certezza è *fede*.

ti (1); e che la creazione (la *posizione* della natura, che non è veramente la *creazione*) è l'atto per cui l'evidenza metafisica diventa fisica. Ma come l'Ente-Idea è *immediate* Natura, e in quanto Ente è immediate Esistente, così in quanto Idea è immediate Altro di sè stesso (il sensibile); come evidenza metafisica è immediate evidenza fisica; e l'Atto, che Gioberti chiama creativo, è appunto questo essere immediato della Natura e della evidenza fisica, è l'essere il Logo immediate natura. L'Ente-Idea non è dunque *Causa* della natura, ma esso stesso è immediate Natura, o ciò che si dice suo effetto. La Natura, in quanto è lo stesso Ente-Idea come Ente, come immediate esistente, ha entità; in quanto è Ente-Idea come Idea, ha evidenza; l'Ente-Idea come Idea è pensiero, e perciò la natura è *pensata*, un pensato; ma siccome l'Ente-Idea non è *Causa* della natura, nè la natura è *fattura* di quello, ma quello stesso come immediate esistente, così l'Ente-Idea non è pensiero (pensante) della natura, nè la natura è vero Pensato, cioè pensato come *oggetto* dell'intelletto; la natura è un *pensato*, in quanto è l'attività, la prima attività o rivelazione del Pensare, del puro pensare oggettivo. Se fosse un vero Pensato, come Natura penserebbe sè stessa, cioè non sarebbe natura; la natura come pensiero di sè è lo Spirito. Ammettere come originario il pensato, la natura pensata, è rendere impossibile la natura, perchè così essa non avrebbe significato.

Posti questi principii, è facile la critica di tutto il resto della dottrina di Gioberti sulla *relatività* della certezza fisica, sulla contingenza, sul miracolo. Già il vero miracolo è lo Spirito, in quanto non è più la natura, ma la negazione (positiva) della natura; esso è il vero Sovrannaturale. È vero poi, che

(1) *Crea*, veramente non si può dire; giacchè l'Ente, l'Ente-Idea come tale, il Logo, non crea; solo lo Spirito crea. La Natura, e specialmente la Natura come prima esistenza, come Spazio, materia, ec., non è la *creazione*; questa è *tutta* la creazione, la quale non è immediatamente; perciò sòlo lo spirito è creatore, come mediazione di sè con sè stesso, assoluta, reale e contenente ogni cosa. La natura è la prima rivelazione. La rivelazione assoluta è lo Spirito, e *creare* è rivelarsi assolutamente. Cfr. Lib. III, Sez. 2, cap. 4.

la evidenza in quanto è sparsa nelle cose della natura, ne'particolari, si mostra relativa, contingente, finita; ma la evidenza fisica diventa necessità assoluta, vera evidenza, nella Scienza. Gioberti considera astrattamente la evidenza fisica. Non dico già che io possa avere la certezza assoluta de'contingenti, del *Questo* come tale; ma ho nella scienza la certezza assoluta dell'Universo (e di me stesso e di Dio). Nella scienza l'*ordine* e la *costanza* si mostra come *razionalità* ; nella natura come razionalità che è pura *necessità*, e nello spirito come razionalità che è *libertà*. La libertà è il vero miracolo , ma un miracolo che ha le sue leggi e la sua necessità, e non è già il puro arbitrio e la pura contingenza. —

SEZIONE SECONDA

ORIGINE DELLE IDEE

CAPITOLO PRIMO

SIGNIFICATO GENERALE DELLA QUISTIONE. CRITICA DE' FILOSOFI PRECEDENTI, E SPECIALMENTE DI ROSMINI. LA GENERAZIONE IDEALE (ANALISI E SINTESI).

La quistione della conoscenza reale de'corpi ci ha ricondotti all'esame del principio fondamentale della dottrina di Gioberti, cioè dell'atto creativo. La seconda quistione, che concerne la origine delle idee, ci farà meglio comprendere la natura di quest' atto, e ci aprirà il passo al misticismo come complemento dello spinozismo giobertiano.

L' Idea è l' oggetto della cognizione razionale; e le idee in generale sono le determinazioni dell'Idea. E siccome l'Idea non è solo logica, ma idea della natura e dello spirito, così le idee o determinazioni dell'Idea non sono solamente le pure determinazioni dell'Ente, ma anco le determinazioni reali della natura e dello spirito.

Le idee possono essere considerate, o in sè stesse, nel loro contenuto ideale, nella loro oggettività; ovvero rispetto alla nostra facoltà conoscitiva, cioè in quanto al nostro modo di conoscerle (1). Quindi l' *origine* delle idee ha due significati ben diversi; altro è l'origine delle idee in sè stesse, altro è l'origine delle idee in noi, cioè in quanto noi le conosciamo.

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 205 e 212.

Origine delle idee in sè stesse vuol dire l'intimo processo onde l'Idea si *determina* da sè come vera e concreta Idea, cioè come Idea logica, come Idea della natura, e come Idea dello spirito. Ogni determinazione è l'Idea stessa in una sua determinazione, e il nesso o processo delle determinazioni è l' autogenesi dell'Idea. Da ciò si vede, che la soluzione di questo problema è in realtà la esposizione di tutta intera la filosofia.

Origine delle idee in noi vuol dire il modo o il processo psicologico, onde noi *ci formiamo* i concetti puramente universali, o reali delle cose. È un problema, che è contenuto nel primo, considerato nella sua generalità; giacchè il processo dell'Idea come spirito comprende il processo psicologico della formazione de'concetti.

Gioberti, sebbene dica di voler considerare le idee in sè stesse (1), pure non distingue nettamente i due problemi. Non può distinguerli; perchè, ammettendo egli l'intuito immediato e originario dell'Idea come concreta e reale, la sua ideologia (considerazione delle idee in sè) è immediatamente psicologia (considerazione delle idee in noi). Questa confusione si vede dalla stessa critica degli altri filosofi e specialmente di Rosmini, la quale egli fa precedere all'esposizione della sua propria dottrina. Gioberti vuol considerare le idee in sè stesse, e questi filosofi le considerano nella loro origine psicologica.

Il presupposto di tutti questi filosofi, secondo Gioberti, è che le idee nascono le une dalle altre per via di *generazione*. I psicologi *sensisti* le fanno derivare tutte da'sensi; i *razionalisti* al contrario, negando a buon diritto che gl' intelligibili possano essere generati da' sensibili, affermano che fra gl' intelligibili gli uni generano gli altri, e solo discordano in questo: che alcuni di loro ammettono parecchi intelligibili primarii, da cui i secondarii derivano; altri ammettono più o meno espressamente una sola idea prima, da cui sono generate tutte le altre. Il Rosmini è tra questi ultimi.

Il difetto de'sensisti è di annullare ogni differenza tra l' in-

(1) Ibid. 212.

telligibile e il sensibile; e quello di Rosmini è di annullare ogni differenza tra gli intelligibili; e così egli riesce, per altra via, allo stesso difetto de' sensisti. Di fatti per Rosmini l'unico intelligibile è l'Ente astratto e comunissimo, e le determinazioni tutte dell'Ente, cioè tutti gl'intelligibili, meno il primo, derivano dalla sensazione in generale. Ora se tutti gl'intelligibili hanno una tale origine, come spiegare la differenza che corre tra loro? Giacchè la differenza tra gl' intelligibili non può essere che intelligibile; e le differenze che ci sono date dal senso sono puramente sensibili. Così *p. e. il* senso non ci dà la differenza tra la sostanza e la causa, e di questo si tratta; ma semplicemente quella tra colore e colore, o tra colore e sapore, e simili. Questa indifferenza degli intelligibili è appunto l'Ente, cioè una forma vuota e astratta; le determinazioni non sono intelligibili per sè stesse, cioè in quanto hanno un contenuto determinato, ma solo in quanto questo contenuto è annullato nella vuota universalità dell'Ente. Così non si ha altro, che da una parte il puro Ente, che è il solo intelligibile, e in sostanza è il *minimum* intelligibile; e dall'altra il sensibile: tutta la serie degl'intelligibili, salvo il primo, è annullata, o ridotta al sensibile (1).

Questo vizio di Rosmini si vede anche più chiaro, se dalla sfera delle cose sensibili passiamo a un ordine superiore. Noi abbiamo le idee di unità, d'infinito, di eterno, d'immenso, di santità, e simili. Ora se il senso non ci dà le determinazioni di sostanza, causa, ec., e pure l'*esperienza* in generale consta di simili concetti, molto meno ci può dare le determinazioni d'unità, d'infinità, di eternità, ec., le quali trascendono ogni esperienza. Queste determinazioni o differenze intellettive sono forse contenute nel concetto dell'Ente? Nè pure; giacchè l'Ente è indeterminato assolutamente. Adunque queste differenze sono inesplicabili; e Rosmini annulla al far de'conti tutto il *mondo intelligibile*, e lo riduce al solo Ente (2). Quindi il nullismo (3).

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 205-210. Cfr. sopra Lib. II, Sez. 1, Cap. 2.
(2) Cfr. *Introduz.* Vol. II, pag. 210.
(3) Ibid. pag. 208.

Questa *riduzione* è ciò che Rosmini chiama origine o generazione delle idee. In verità non è la loro generazione, ma il loro annichilamento. Di fatti Rosmini non ha che da una parte l'Ente o l'indeterminato, e dall'altra le determinazioni, le quali provengono d'onde che sia, eccetto che dall'Ente. Egli accoppia l'Ente alle determinazioni ; o , che è lo stesso , mediante l'Ente fa universali le determinazioni , giacchè l' Ente non è che il puro universale. Questa attività dell'universalizzare (la quale non è attività dell'Ente, ma semplicemente nostra, della nostra riflessione) è l' *origine ;* e si dice che una idea nasce , quando una determinazione riceve estrinsecamente quella forma comune. Ma in verità che cosa nasce? Niente; giacchè la determinazione non è generata come determinazione, e solo si ripete e si porta attorno il vuoto Ente; la determinazione come tale è già data e presupposta, e si dice che nasce appunto allora che si fa morire nella indeterminatezza dell'Ente.

Se l'Ente come puro Ente non genera le idee, nè meno si può dire che le generi come reale e concreto; giacchè, se non le genera come puro Ente , perchè la sua *vacuità* le annulla come idee differenti e determinate, non le genera del pari come Ente reale , perchè la sua *concretezza* già le contiene in sè tutte come differenti e determinate, e ciò che si chiama qui generazione è semplice analisi o disgregazione. Nel primo caso la vacuità dell'Ente rende impossibile il passaggio alla differenza delle idee, la quale essendo intelligibile non può essere data in niun modo dal senso; nel secondo caso la differenza, cioè la produzione ideale, è già presupposta.

Da questa critica Gioberti conchiude, che volendo spiegare la origine delle idee non si può ammettere la *generazione*, propriamente detta. Tuttavia non si può negare , che l' Ente , se non le genera, *le produce in qualche altro modo;* giacchè questa idea dell'Ente è così fatta, che tutte le altre non si possono pensare senza di essa , ed essa , cioè l' *Ente semplicemente preso*, si può pensare senza tutte le altre ; l'Ente non presuppone nulla, e tutte le altre idee presuppongono l'Ente. Questa relazione vuol dire, che noi dobbiamo porre nell'Ente l'origi-

ne di tutte le idee. In questo senso Rosmini ha ragione; ma erra, quando identifica la produzione colla generazione. Quale è dunque questo altro modo di produzione ideale, che non è la generazione? (1)

Prima di vedere, in che consista la produzione giobertiana, si può domandare: che cosa intende Gioberti per generazione? Per escluderla, bisogna sapere almeno che cosa sia. Così si vedrà anche, se la esclusione, che è la conseguenza di tutta questa critica, sia giusta.

Gioberti non ha un concetto preciso della generazione. Ora c'intende la semplice spiegazione d'una idea contenuta già in un'altra, l'analisi; ora qualcosa, che non è l'analisi, ma che non si sa che cosa sia (2). Dico, che non si sa, perchè non è certo la sintesi, la quale per Gioberti è l'opposto della generazione. E pure, se non è mera analisi, deve essere in qualche modo sintesi. Da questo doppio significato nasce l'apparenza, che la conseguenza della critica sia giusta.

Di fatti, quando per generazione s'intende l'analisi, è manifesto che le altre idee non possono essere generate dall' Ente astratto di Rosmini, perchè l'Ente è vuoto e non contiene altro che sè stesso come indeterminato. Rosmini stesso fa questa confessione, quando ricorre al senso come origine delle *determinazioni* ideali; il che vuol dire, che la generazione rosminiana si fonda in una sintesi. Questa sintesi non riesce a nulla, perchè, come nota bene Gioberti, il senso non dà determinazioni intelligibili, cioè vere determinazioni. Ma notando ciò, Gioberti non si avvede, che la quistione di Rosmini è diversa dalla sua. Se Gioberti, volendo considerare, come dice di fare, la produzione delle idee in sè stesse e non già in noi, cominciasse dall'Ente astratto di Rosmini, non potrebbe aiutarsi altrimenti che coll'Ente; da questa prima idea dovrebbe dedurre tutte le altre, senza ricorrere a una seconda origine; se facesse altrimenti, la quistione non sarebbe più puramente ideologica, ma psicologica. Non riuscendogli questa pura de-

(1) Ibid. pag. 210-211.
(2) V. i luoghi più sotto.

duzione, perchè l'analisi dell'Ente non ci dà altro che l'Ente, egli avrebbe ragione di conchiudere: io non posso cominciare dall'Ente astratto, perchè per via di analisi — e solo così posso procedere — non avanzo nè anche di un passo. È evidente che la critica, che Gioberti fa di Rosmini, contiene due punti ben diversi, i quali concernono le due quistioni. Il primo punto è l'impossibilità di procedere analiticamente dall'Ente astratto, e riguarda la quistione ideologica (e quindi l'analisi). Il secondo punto è la impossibilità della differenza ideale nel senso, e riguarda la quistione psicologica (e quindi la sintesi). Pare che Gioberti stesso non si avveda di questa distinzione; e così confonde le due quistioni. Ora senza questa distinzione non si può intender bene Rosmini; non si può capire il significato della quistione che egli si propone di risolvere. Rosmini fa quello, che fa, come in forza di questo ragionamento: « Io non ho altra idea che l'Ente, e non posso cominciare e procedere che da questa idea. Ora il processo puramente ideale è impossibile, perchè non ci ha che due modi di procedere: l'analisi e la sintesi. Coll' analisi non posso procedere dall'Ente, perchè l'Ente è vuoto. Colla sintesi di un altro *concetto*, nè meno; perchè già non l'ho, e anche se l'avessi, non avrei niuna ragione di aggiungerlo al primo, perchè *a priori* non si può unire un concetto a un altro, se l'uno non è contenuto nell'altro. Dunque non rimane che la sintesi della *sensazione* coll'idea dell'ente ». Di fatti Rosmini distingue le due quistioni; ma crede impossibile la soluzione della prima, e da questa impossibilità deriva la necesità della seconda (1).

Se poi al contrario per generazione s' intende altro che l'analisi, è del pari evidente, che le idee non possono essere generate dall'Ente concreto e reale; giacchè l'Ente, appunto perchè concreto, le contiene tutte come idee distinte e determinate, e per averle una a una non si può far altro che scomporlo, cioè analizzarlo. Se si usa altro mezzo che l' analisi, non si avanza di un passo.

(1) V. sopra, Lib. II, Sez. 3, Cap, 3.

Tale è il significato della doppia critica giobertiana. Ora da questa critica risulta davvero la esclusione della generazione? Non risulta altro che la esclusione dell' analisi, quando però si comincia dall' Ente astratto, e la esclusione di qualcos'altro che non è l' analisi, quando si comincia dall'Ente concreto. In verità, non risulta altro che la esclusione della sola analisi; giacchè la quistione di cominciare dall'Ente concreto e di procedere avanti, non è una quistione seria; l' Ente, in quanto *concreto*, contiene già in sè tutte le idee belle e fatte, e la quistione è risoluta. La vera quistione, la quistione seria, è *quella che* comincia dall' Ente astratto, dall' ente rosminiano; e Gioberti stesso, quando vuol provare che l' Ente *produce* in qualche modo — sebbene non *generi* — le altre idee, non reca altra ragione che questa: l' Ente *semplicemente preso* si può pensare senza di esse, ma esse non si possono pensare senza l' Ente (1). Ora l' Ente semplicemente preso è l' Ente astratto, non il concreto.

L' esclusione della generazione come analisi è giusta, ma non si può dire che sia anche una cosa seria; perchè la pura analisi, senz' altro, non è produzione di nessuna specie, e perciò non può essere movimento dell'Idea in sè stessa, ma semplice riflessione nostra, estrinseca all' Idea. Nessuno può dire sul serio: io voglio considerare il processo, la produzione o la generazione delle idee in sè stesse, e questo processo è l' analisi. Gli si risponderebbe da chi che sia: l' Ente astratto non può analizzare sè stesso semplicemente, e l' Ente concreto non ha bisogno di analizzarsi: l' analisi che si attribuisce all' Ente è tutta cosa nostra.

Gioberti avrebbe dovuto tanto più definire in modo certo e preciso il concetto della generazione, che egli prima l'esclude, e poi l' ammette, sebbene sotto diversi aspetti (2). Così non si sa veramente che cosa esclude e che cosa ammette; l' esclusione e l' ammissione riguardano egualmente un concetto, a cui si può attribuire due opposti significati. Questa perples-

(1) V. sopra.
(2) V. più sotto.

sità di Gioberti non è senza una ragione; perchè davvero la generazione non è nè semplice identità, nè semplice differenza tra il generante e il generato. Ma Gioberti, invece di affermare risolutamente che essa è perciò l' una e l'altra insieme, non si decide, e dice ora che è l'una, ora che è l'altra. Quando non vede che la identità dice che la generazione è analisi; quando non vede che la differenza, dice che non è analisi.

Leggendo con non molta attenzione i luoghi , dove Gioberti parla della generazione, potrebbe sembrare che tra loro non ci sia poi quella opposizione che ci vedo io, e che perciò la nota di perplessità sia una mia sottigliezza. Anzi si potrebbe dire, che uno di questi luoghi contiene appunto quella unità della identità e della differenza, nella quale io ripongo la vera generazione. Vediamo se la cosa è così. In un luogo Gioberti dice espressamente che la *semplice analisi* non è generazione (1). In un altro luogo dice, che « il generarsi delle idee richiede che le une nelle altre s' inchiuggano », e ciò per provare che « la realtà del giudizio sintetico *a priori* non dipende da una genesi ideale » (cioè dalla generazione), perchè così esso non sarebbe sintetico, ma analitico; la generazione *ripugna* alla natura del giudizio sintetico » (2). Qui la generazione è analisi. Ma, si può dire, non è *semplice* analisi; e di fatti in un altro luogo Gioberti dice: « La generazione, propriamente detta » (quella che *impropriamente* si chiama analisi),« importa la *preesistenza* del generato nel generante; esclude la produzione dal nulla » (la sintesi): « non è propriamente altro, che una *emanazione*, per cui quello che prima trovavasi implicato in un' altra cosa, si esplica e comincia a sussistere da sè. Perciò, quando si afferma che un concetto è generato da un altro, si vuol dire che l' elemento integrale del primo si contiene nel secondo » (3). Questo è il luogo, in

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 211. « Sarebbe improprio il dire che le idee dedotte si generino dall'idea complessa; trattandosi di semplice *analisi* e di disgregazione, non di *generazione.* »

(2) Ibid. pag. 216.

(3) Ibid pag. 206.

cui si potrebbe vedere la generazione come unità della identità e della differenza, perchè ci si parla d' implicazione e di esplicazione, di preesistenza nel generante e di sussistenza per sè; giacchè la prima vuol dire identità, e la seconda differenza. Ma chi ben riflette, si accorge che qui la produzione è solo apparente, e si tratta sempre di semplice analisi. Lascio stare che Gioberti medesimo identifica l' analisi, come opposta alla sintesi, coll' emanazione (1), cioè con quell' atto che egli chiama generazione; e considero il luogo in sè stesso. Secondo questo concetto della generazione, il generante è sempre più del generato; giacchè il generato non è che un elemento del generante, il quale contiene anche altri generati, tutti i generati, ed è così come la somma de' generati. Qui si trascura o si presuppone la cosa principale. Il generante è il tutto. Ma *come* il tutto è il tutto? *Come* le parti, che si dicono implicate, anzi *preesistenti* nel tutto, fanno il tutto? E l'*ordine* o processo dell'implicazione e dell'esplicazione? Si vede, che qui è già presupposta la generazione; è presupposta nella stessa implicazione; e perciò la implicazione è pura analisi. Quindi non è veramente il tutto che genera, giacchè esso si è già generato; ma è la riflessione estrinseca dell' intendimento che scompone il tutto, già dato come tutto.

La vera generazione è insieme analisi e sintesi, non come due attività separate o successive, ma come una e medesima attività; è analisi in quanto è sintesi, e viceversa. Perciò è autogenesi. Quindi il generato non è parte o elemento del tutto, ma *atto* del tutto; è più che il tutto come implicazione, e come atto del tutto non è mera riflessione dell' intendimento. Il tutto *in sè* o non ancora esplicato, è *per sè* la prima o più povera o astratta determinazione del tutto; è la *potenza* come semplice potenza; è atto, o atto primo, che non è atto: è determinazione, che non è niente di determinato, ma l'indeter-

(1) *Introduz.* Vol. III, pag. 14: « l' esistente è il predicato dell' Ente, cioè un predicato sostanziale, distinto, estrinseco, *sintetico*, effetto di libera creazione, e non intrinseco, *analitico*, necessario, fenomenico ed *emanativo*. »

minato: è essere identico al nulla. Ora il tutto genera, *passa* all' atto, ad un atto. Il tutto è *in sè* il generato, ma non *per sè;* cioè, come semplice potenza non *esiste*, non è posto, non è attuato come il generato, come quella determinazione che è il generato. Perciò il generato è lo stesso tutto (la stessa potenza), ma attuato come quella determinazione che è il generato. Quindi si ha *analisi*, appunto perchè la potenza è *in sè* il generato. E perciò stesso il generato è più che il tutto come semplice potenza, come ancora non generante, come ancora senza il generato; giacchè il generante senza il generato, o il tutto come semplice potenza, è il tutto come — *per sè* — indeterminato, e il generato è il tutto — *per sè* — determinato. E ciò vuol dire, che il tutto in quanto genera è *per sè* più di di quello, che è *per sè* in quanto non ancora genera; e perciò la generazione è *sintesi*. — Il tutto, in quanto genera assolutamente, in quanto si è posto per sè come quello che è in sè, questa identità assoluta della potenza e dell'atto, del generante e del generato, è il vero Tutto, il tutto nella sua verità: il tutto che genera sè stesso. Tale è il concetto dello spirito. — In questa generazione le determinazioni (le così dette *parti*), i generati, non sono sciolti e separati gli uni dagli altri, come se il tutto fosse una gallina che depone tante uova, di cui l' una non ha che fare coll'altra e può essere senza l'altra; i generati sono tali al contrario, che l'uno è momento dell' altro *processualmente*; cioè, ciascuno preso per sè non è vero, ma la sua verità consiste nell'essere generato e nel generare, per modo che ciascuno è lo stesso tutto in una sua determinazione, e quella che comprende in sè tutte le altre, il generato assoluto, è il vero Tutto, e quindi il vero Generante. Così il tutto non è pura somma di determinazioni o parti. — Quando la generazione si prende come pura analisi, si ha l'emanazione; il generato non è che una parte; il tutto è già *presupposto* come tutto, e l'emanato è sempre meno di quello da cui emana. Presa come pura sintesi, non è più generazione in verun senso, ma semplice *aggiunta* estrinseca; il tutto è già come tutto, e pure sopravviene qualcosa di nuovo.

Il che significa, o che l'aggiunta non è niente, se il tutto è davvero il tutto; o che il tutto non è il tutto, se l'aggiunta è davvero qualcosa. Così s'intende volgarmente la creazione.

Il pregio di Gioberti nella critica della dottrina rosminiana consiste nel concetto della *differenza* degl'intelligibili come tali. Se egli avesse ben compresa questa differenza, ci avrebbe dato il vero concetto della generazione ideale. Di fatti, *differenza intelligibile* vuol dire che l'intelligibile è in sè *uno e differente*, e perciò non è l'Ente vuoto e immobile di Rosmini, ma attività assoluta (e quindi Ente creante). La differenza non è estrinseca all'intelligibile come *uno*, nè l'unità alla *differenza*; ma la differenza è l'Uno che determina sè stesso e perciò si distingue in sè stesso, e così si pone come Uno concreto e reale. Questa attività è insieme analisi e sintesi: è l'autogenesi dell'Idea. L'errore di Rosmini sta nella negazione della differenza, nel porla come *estrinseca* all'Ente. Gioberti, considerandola come intelligibile, deve porla come *intima* all'Ente, e perciò come *atto* dell'Ente. Come *intima* all'Ente essa è differenza che è identità, sintesi che è analisi. Ma Gioberti non sa *concepire* l'unità dell'analisi e della sintesi. Quindi, quando pare che rigetti la identità vuota e veda nella differenza la realtà stessa dell'Ente, non sa comprendere altrimenti la intimità che come pura indifferenza, come un giudizio analitico; e allora l'atto della differenza diventa un atto estrinseco, un giudizio meramente sintetico. Questi due giudizii non sono poi altro, in sostanza, che Dio e la creazione; Dio è identità senza differenza e perciò senza il mondo, e il mondo è differenza senza identità e perciò senza Dio. Il mondo, come differenza estrinseca a Dio, non ha valore; e Dio come assoluta indifferenza fuori del mondo, non ha realtà. Questa opposizione tra Dio e il mondo, tra l'identità e la differenza, è contraria al principio della *differenza intelligibile*, perchè questo principio esige l'unità non come fuori della differenza, ma come principio da cui essa nasce e come fine in cui essa si risolve. Ma, appunto perchè questo principio ci è in Gioberti, quella opposizione non è nella sua filosofia un punto

fermo e sicuro. Quindi la continua perplessità nel concetto di Dio e del mondo (della creazione). Questo principio apparisce nella sua vera luce solo nelle Postume; nelle quali la identità o l'intimità è concepita come concreta, cioè tale che contiene in sè come momento necessario la differenza, e Dio come attività infinita che *preoccupa* e *presume* in sè il mondo (1).

CAPITOLO SECONDO

LA PRODUZIONE IDEALE GIOBERTIANA: ATTIVITÀ SINTETICA ORIGINARIA. CRITICA DI QUESTA DOTTRINA.

Il concetto dell'Ente produce tutti gli altri concetti, ma non li genera. Che cosa è questa produzione, che non è generazione?

Gioberti per procedere con ordine alla soluzione di questo problema, distingue i concetti in due classi; l'una delle quali contiene i concetti *necessarii e assoluti*, che riguardano l'Ente solo, e l'altra i concetti *contingenti* e *relativi*, che concernono le esistenze. Il fondamento di questa distinzione è la differenza tra la necessità e la contingenza. Ora il necessario è l'Ente, il contingente è l'esistenza. Adunque ciascuna di queste due classi si rannoda intorno a un concetto unico, principale, fondamentale, predominante; il quale per la prima è il concetto di Ente, per la seconda quello di esistenza. Quindi tre quesiti. 1.° In che modo tutti i concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente? 2.° In che modo tutti i concetti relativi procedono dall'Idea di esistenza? E giacchè l'idea di esistenza, da cui procedono i concetti relativi, deriva dalla idea dell'Ente, 3.° in che modo i concetti relativi procedono da questa idea?

La soluzione di questi tre problemi, e quindi del problema generale: come tutti i concetti procedono dall'idea dell'Ente? è la seguente: I concetti assoluti procedono dall'idea del-

(1) V. nel progresso dell'Opera. Vol. II.

l' Ente per via di *semplice dipendenza logica*, e non già di *generazione* o di *creazione;* e nello stesso modo i concetti relativi procedono dall' idea di esistenza. Questi stessi poi procedono dall' idea dell' Ente per via di *creazione*; e non, già s'intende, di generazione (1).

Così, esclusa sempre la generazione, abbiamo in verità non uno, ma due processi o produzioni ideali; cioè quello, che Gioberti chiama *dipendenza logica*, e la *creazione*. L' Ente e l' esistente producono logicamente i concetti assoluti e i concetti relativi; e l' Ente stesso poi crea i concetti relativi. Così l' Ente ora produce logicamente, e ora crea. È vero che Gioberti, parlando della creazione di questi ultimi concetti, pare che non li consideri più in sè stessi, come avea promesso di fare, giacchè non dice più: concetti relativi semplicemente, ma: concetti relativi nella subbiettività loro (2). Ma ciò non toglie, che i concetti relativi in sè stessi debbano essere creati dall' idea dell' Ente. La nuova giunta della soggettività non dice niente di nuovo e di particolare; giacchè si sa già che per Gioberti tutti i concetti, relativi o assoluti, considerati nella soggettività loro, sono creati; di maniera, che l'essere creati qui non è una proprietà de' soli concetti relativi, ma di tutti. Lo stesso Gioberti, sebbene parli di soggettività, dice che « l'ontologismo l'obbliga ad asserire di tutti i concetti relativi ciò che dianzi ha affermato della loro radice, cioè dell'idea di esistenza, e conchiudere, che essi sono creati e non generati » (3). Ora ciò che egli ha affermato dell'idea o concetto oggettivo di esistenza, è che esso è creato da quello dell'Ente (4).

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 212-216.

(2) Ibid. pag. 215.

(3) Ibid.

(4) 205: « Se poi (pel concetto di esistenza) s'intende il termine obbiettivo della cognizione, il voler sapere, da che nasce l'idea di esistenza, è lo stesso che domandare, donde proceda la realtà delle cose, che di esistenza sono dotate. Imperò la realtà dell' esistente derivando da quella dell' Ente per via di creazione, il concetto del primo è prodotto del pari da quello dal secondo. »

In verità questa affermazione è l'oggetto proprio del terzo quesito; giacchè quello che si vuole e si deve sapere prima di tutto è: come il concetto di esistenza sia prodotto da quello dell'Ente. Saputo ciò, il terzo quesito non ci è più; perchè se l'idea dell'Ente crea l'idea di esistenza, che è la radice logica di tutti i concetti relativi come quella dell'Ente è di tutti i concetti assoluti, è cosa naturalissima che nè generi nè produca logicamente i concetti relativi, ma gli crei creando la idea di esistenza. Del resto, Gioberti ha ragione a non fare un quesito del *come* l'idea dell'Ente produca quella di esistenza, perchè questo *come* è il postulato fondamentale di tutta la sua filosofia.

Il carattere comune delle due produzioni ideali, della logica e della creativa, è la *sintesi;* giacchè il concetto prodotto, sia assoluto sia relativo, non è mai contenuto in quello che lo produce. Ora, quando un concetto produce un altro concetto, si ha un *giudizio*, il quale è l'atto stesso della produzione; il concetto producente si pone come soggetto e pone il prodotto come suo predicato. Ogni giudizio, in quanto produzione ideale, è dunque originalmente sempre sintetico; e la differenza originaria de'giudizii dipende solo dalla differenza de' concetti e quindi della sintesi, in cui consiste il giudizio in generale. Il giudizio può constare o di due concetti assoluti, o di un assoluto e di un relativo, o di due concetti relativi. Nel primo caso è sintetico *a priori* assoluto; nel secondo, sintetico *a priori* relativo; nel terzo, sintetico *a posteriori*. I giudizii della prima specie hanno sempre per soggetto l'Ente; il giudizio fondamentale della seconda specie è l'atto creativo, mediante il quale l'Ente pone come suo predicato *estrinseco* l'esistente; i giudizii della terza specie consistono nella relazione tra il concetto di esistenza e i concetti che esso produce. Quindi i primi sono necessarii assolutamente; i secondi, necessarii relativamente; e gli ultimi non hanno necessità alcuna. Da tutti questi giudizii poi, i quali si fondano nella produzione ideale e perciò sono sintetici, si distingue il giudizio veramente primo e assoluto, fondamento ultimo di ogni giudizio, e essenzialmente analitico: l'*Ente è* (1).

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 217 211; Vol. III, pag. 14, già cit.

Secondo questa dottrina il concetto dell'Ente è dunque una triplice attività *a priori*, cioè *analitica*, *logica* e *creativa;* alle quali corrispondono tre giudizii *a priori*. Il primo è l'Ente come pura affermazione di sè o vuota riflessione di sè in sè stesso; il secondo è l'Ente come distinzione di sè in sè stesso; il terzo è l'Ente come posizione di un altro e come distinzione di sè da quest' altro. L'attività poi del concetto di esistenza non è altro che la stessa attività logica dell'Ente nella sfera propria dell' esistenza, e l' unica differenza è questa: l'Ente è *a priori*, e perciò la sintesi de' concetti assoluti è necessaria; l' esistente è *a posteriori*, e perciò la sintesi de' concetti relativi è contingente.

Questa attività ideale, la quale si distingue ne' tre modi sopramentovati, non è dunque altro in sè che attività *giudicatrice* o *giudizio*; e questo è il carattere proprio della dottrina di Gioberti, che, cioè, l'attività dell' idea si esaurisce nel giudizio; il sillogismo non è che una combinazione estrinseca di più giudizii. Sebbene non si veda come il concetto diventa giudizio, pure si dice che l'attività del concetto consiste nel porsi come giudizio; al contrario, divenuta giudizio l' idea cessa di essere attiva, e la necessità del sillogismo non dipende dalla natura del giudizio, ma semplicemente dalla possibilità di una *serie* di giudizii (1). Non raccogliendosi in sè stessa come sillogismo, l' idea come attività giudicatrice si degrada e disperde continuamente, e si allontana vieppiù da sè stessa; e perciò da giudizio assolutamente ed evidentemente necessario (A = A) diventa giudizio necessario assoluto, ma incomprensibile (A = B); poi giudizio necessario relativo, e finalmente giudizio contingente. Così l'idealità assoluta si converte e si estingue nel suo assoluto opposto.

La critica di tutta questa dottrina si può ridurre all'esame di tre punti principali:

I. La distinzione de' concetti in assoluti (necessarii) e relativi (contingenti);

(1) Cfr. *Introduz.* Vol. II, pag. 221.

II. La relazione *(dipendenza logica)* de' concetti assoluti coll'Ente, che è il loro principio; e quindi de'giudizii sintetici assoluti col supremo giudizio analitico;

III. La relazione (*creazione*) del concetto relativo (esistenza) coll' Ente.

Il primo punto corrisponde alla distinzione de'due membri della formola ideale;

Il secondo punto alla costruzione del primo membro;

Il terzo punto alla costruzione del secondo membro.

§ I.

Distinzione de' concetti in assoluti e relativi.

La distinzione de' concetti, presi in sè stessi, nella loro oggettività, o come determinazioni dell'Idea, non può avere altro significato che la distinzione dell' Idea stessa.

Abbiamo visto, che in Gioberti vi ha una doppia nozione dell' Idea, e quindi una doppia distinzione. La doppia nozione è l'Idea, presa ora come Sostanza Causa, ora come Spirito; alla quale corrisponde la distinzione ora come dicotomia, cioè l'Idea come Sostanza e modo, Causa ed effetto, Ente ed esistente, Soggetto e predicato; ora come tricotomia, cioè l'Idea come Logo, Natura e Spirito (l'Ente come triplice relazione, o relazione assoluta).

La presente distinzione de' concetti in assoluti e relativi (necessarii e contingenti) corrisponde alla prima nozione dell' Idea, ed ha per conseguenza gli stessi difetti di questa nozione. L' Idea qui è opposta assolutamente a sè stessa come Ente ed esistente, come concetto assoluto e concetto relativo. I concetti assoluti sono l' Ente e tutte le determinazioni dell' Ente; i concetti relativi sono l' esistente e tutte le determinazioni dell'esistente. Quindi abbiamo da una parte l'uno, l'infinito, la sostanza, la causa, l'eterno, il santo, ecc.; e dall' altra il moltiplice, il finito, la qualità, l' effetto, il temporaneo, ecc. (1). Queste due serie di categorie sono chiuse in sè stes-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 210; 212; 214.

se, di maniera che una categoria di una serie esclude assolutamente l' altra opposta dell' altra serie.

L'Idea intanto è Idea, cioè non semplice essere, ma pensiero, in quanto è *distinta* in sè stessa; e io ho già notato (1), che il pregio di Spinoza, e anche di Gioberti, è di aver concepito questa distinzione, sebbene come meramente formale, dell' Idea in pura e intuitiva (assoluta e relativa). Ma l'errore in generale consiste nel fissare la distinzione, cioè nel prenderla per qualcosa di assoluto; il che da una parte riduce a nulla il relativo, in quanto posteriore ed estrinseco all'assoluto, e dall' altra falsifica lo stesso assoluto, facendone una sostanzialità vuota e indifferente. Così la distinzione tra assoluto e relativo, presa per assoluta, è l' annullamento della distinzione.

Gioberti qui non si avvede che, se l'assoluto come puramente tale e come prima del relativo (l' Idea logica) è l'Ente, e il relativo come tale è l'esistente (la Natura), il vero Assoluto è l'unità dell' assoluto e del relativo, dell'Ente e dell'Esistente, lo Spirito (la relazione assoluta). Non si avvede, che in generale il concetto assoluto intanto è veramente tale, in quanto contiene come già risoluto il suo concetto relativo. Invece, egli dà come compiuto per sè il concetto assoluto senza il relativo, e poi fa venire il relativo. Manca la nozione della vera assolutezza. Così la distinzione, in quanto meramente estrinseca all' assoluto, non è reale, e perciò non è reale nè anche l' assoluto.

Non distinguendo l'Ente assoluto (il Logo) dallo Spirito assoluto, Gioberti non distingue le determinazioni puramente logiche o metafisiche dell' Ente dalle determinazioni reali dello Spirito, e quindi l' assoluto logico dall' assoluto reale. Così dice indifferentemente: l' Ente è Uno, Infinito, Immenso, Eterno, Santo, ecc.; e tutti questi concetti e giudizii assoluti sono anteriori e indipendenti da' relativi. Ora l'unità e la stessa infinità sono semplici categorie logiche, e appartengono all'Ente in quanto ente, e perciò si possono dire non solo di Dio,

(1) Lib. III, Sez. 1ª e 2ª.

ma anche della creatura, sebbene non esprimano la realtà nè di quello nè di questa. Al contrario la santità, la eternità, la immensità sono determinazioni reali dell' Idea, e non sono possibili senza quei concetti che Gioberti chiama relativi e posteriori. Così la santità come determinazione dello Spirito presuppone la natura, e senza di questa non ha senso; la eternità, se non è di certo il tempo, presuppone il tempo, come l'immensità presuppone lo spazio.

E come confonde l'assoluto meramente logico col reale, così Gioberti non distingue il relativo meramente logico dal reale; e però non si avvede che l'assoluto logico presuppone il relativo logico, come l'assoluto reale il relativo reale. Il relativo reale è per Gioberti l'*esistente*, e sotto questo nome egli intende il mondo in quanto creato e reale.Ora il mondo è una totalità di determinazioniconcrete; e l'*esistere*, preso così semplicemente,è una determinazione puramente logica, la quale si può dire così del mondo come di Dio, e non esprime completamente la natura nè dell'uno nè dell' altro. Logicamente, l'esistere presuppone l'essere, e così si può dire che l'essere è concetto assoluto, e l'esistere è concetto relativo. E ciò è vero nel duplice significato logico che può avere l' esistere, e quindi l' essere. Se per esistere s' intende l' essere semplicemente determinato, la prima determinazione dell'essere, l'*esserci*, esso presuppone l'essere come *puro essere*, come l'indeterminato. Se s'intende il *fenomeno* in generale, presuppone l'essere come *essenza*. Nel primo caso il concetto assoluto, a cui si oppone l'esistere come il concetto relativo, è dunque il puro essere, e nel secondo l'essenza. Ma d'altra parte l'essere non è vero essere che come *essere per sè*, e questo presuppone l'*esserci;* e l' essenza non è vera essenza che come *attualità*, e questa presuppone il fenomeno. L'*essere per sè* e l'*attualità* sono dunque i veri concetti assoluti nella sfera dell'essere (come qualità) e dell'essenza; e sono tali, in quanto presuppongono o contengono in sè come momenti i così detti concetti relativi dell'esserci e del fenomeno (1). Nello stesso modo, quando

(1) Cfr. Hegel, Logica.

Gioberti dice: l'Ente è uno, infinito, ec., e chiama concetti assoluti questi predicati logici, non bisogna credere che l'Uno escluda assolutamente il moltiplice, e l'infinito il finito; invece, l' uno e l' infinito sono tali veramente e quindi veri concetti assoluti, in quando comprendono in sè come risoluti il moltiplice e il finito, cioè i concetti relativi.

Gioberti alla distinzione de' concetti in assoluti e relativi aggiunge l'altra di necessarii e contingenti. Ora, se il fissare la differenza dell'assoluto e del relativo è un errore, in quanto così non si comprende la vera natura dell'Idea e quindi dell'assolutezza, l'ammettere de'concetti contingenti, come opposti a'necessarii, è peggio che un errore; è qualcosa di assurdo. Si capisce, che nel trattare della origine psicologica de'concetti, si distinguano in *a priori* e *a posteriori*, in puri ed empirici, e che così a'primi si attribuisca la necessità e a'secondi la contingenza. E qui si apre un largo campo alle controversie de'psicologi. Alcuni negano la stessa distinzione, facendo derivare tutti i concetti dall'esperienza, o meglio dalla percezione sensibile (l'Empirismo propriamente detto); altri ammettono più concetti *a priori* come forme dell' attività conoscitiva in generale e quindi come condizioni della possibilità della stessa esperienza (Kant); altri non ammette che un sol concetto *a priori*, p. e. Rosmini. Nessuno però nega che ci siano de'concetti, il cui contenuto deriva dalla percezione in generale. Ora è vero, come ha affermato Kant, che vi ha dei concetti, senza i quali la esperienza non sarebbe possibile, e che perciò non derivano dalla percezione; di fatti, servono a trasformare la percezione in esperienza. È anche vero, che questi concetti sono necessarii. Ma la quistione è: in che consiste qui la loro necessità? Non in altro, che nell' essere condizione appunto dell'esperienza. Qui non si considera il *contenuto* di tali concetti, e il tutto si riduce a dire: senza tali concetti non si potrebbe avere la esperienza, cioè un contesto stabile e sicuro di conoscenze. Questa necessità è dunque, dirò così, *negativa*, non positiva. Essa consiste tutta nell'*apriorità*. E parimente, i concetti empirici si dicono contingenti,

perchè sono *a posteriori*; e nè meno si considera il loro contenuto. Tali sono tutti i concetti che riguardano la natura e lo spirito; i quali appariscono come determinazioni particolari, e perciò mutabili e non necessarie, di quegli universali che si hanno *a priori;* questi appartengono al puro intelletto, alla semplice possibilità del conoscere, e quelli all' intelletto unito al senso. In verità, questi così detti concetti empirici non sono concetti, ma semplici *rappresentazioni;* e la rappresentazione ha questo di proprio, che in essa tutte le determinazioni reali dell'essere, così le razionali e veramente necessarie come le irrazionali e accidentali, si mostrano ancora di un sol colore, cioè egualmente contingenti. Il vero concetto nasce solo allora, quando quelle si distinguono da queste e si raccolgono in una unità organica, che è il concetto stesso. Come tale unità il concetto, sebbene abbia origine nell' esperienza, non so con quanta ragione si dica contingente; la sua necessità consiste appunto in quella unità organica. Se non che i concetti, in quanto formati così, sciolti e separati gli uni dagli altri, conservano ancora la sembianza dell' accidentalità; la quale sparisce solo allora, che vengono considerati davvero in sè stessi e nella loro connessione, cioè come determinazioni dell'Idea. Questa connessione è la loro origine vera e assoluta; quella che Gioberti dice di voler sola esporre. Chiamarli contingenti anche così, è lo stesso che negare ogni connessione e quindi ogni produzione ideale; giacchè la loro necessità si fonda nella connessione loro, come la contingenza nell'essere sciolti e sconnessi. Si vede chiaro qui, che Gioberti ammettendo la contingenza de'concetti che concernono l' esistente, ritorna senza accorgersene alla loro considerazione psicologica; giacchè contingenza e oggettività de'concetti sono incompatibili. Anzi si può dire, che la necessità de'concetti è tanto più assoluta, quanto maggiore è la loro concretezza, di maniera che il concetto dello spirito, sebbene presupponga quelli dell'ente e della natura, è il vero Assoluto e Necessario, perchè è la ragione ultima e quindi il vero Principio di tutti e due.

Sulla distinzione de'concetti in assoluti e relativi (necessarii e contingenti) Gioberti fonda la distinzione de'giudizii in assolutamente necessarii e assolutamente contingenti. Qui si vede la stessa contradizione in altra forma. I primi sono quelli, ne'quali il soggetto è l'Ente e il predicato un concetto assoluto; e i secondi hanno per soggetto l'esistente e per predicato un concetto relativo; e perciò, conchiude Gioberti, la sintesi ne'primi è necessaria, ne' secondi contingente. Ora ciò sarà vero, quando il giudizio si considera nella sua forma psicologica; ma non si può dire che sia vero, quando il *giudizio* si considera in sè stesso o nella sua oggettività, senza negare la scienza stessa della natura e dello spirito, riducendola a una mera congerie di fatti. Psicologicamente il giudizio: il corpo è grave, è contingente; ma nella scienza diventa necessario, perchè si vede che la gravità è la essenza stessa del corpo. Dicasi lo stesso di tutte le determinazioni *positive* che esprimono la essenza della natura e dello spirito. Se i giudizii che concernono queste determinazioni, fossero contingenti, nella natura e nello spirito non ci sarebbe altra idealità e razionalità, che la semplice forma logica; e val quanto dire, che la natura e lo spirito come tali, come natura e spirito viventi, non sarebbero niente d'ideale e di razionale. Essi non sarebbero più la manifestazione di Dio, e Dio non sarebbe altro che il semplice Ente. Ora il carattere della filosofia moderna consiste appunto nel comprendere Dio come rivelazione di sè stesso, come natura e come spirito; quindi la filosofia della natura e la filosofia della storia. Queste due scienze sono possibili solo allora, quando la manifestazione *positiva* di Dio si ha per assoluta e necessaria come la sua entità logica; cioè, quando Dio non è soltanto la pura ragione, ma la ragione vivente. Gioberti stesso considera il nesso de'concetti assoluti come identico al nesso de'concetti relativi; questo è *relazione* o dipendenza *logica* come quello. Ora se il nesso è il medesimo e la sintesi consiste nel nesso, come può essere necessaria la prima sintesi e contingente la seconda? In verità, vedremo che per Gioberti non ci è vero nesso nè nell'uno nè nell'altro caso; e vale

a dire, il nesso ci è ed è lo stesso sempre, ma noi non lo possiamo conoscere (1). Il che è non solo la negazione della scienza della natura e dello spirito, ma della stessa scienza della logica o dell'Ente.

§ II.

La dipendenza logica.

a) Distinzione del Sovrintelligibile e dell'Intelligibile. Significato e conseguenza di questa distinzione.

Per far comprendere che cosa sia la *dipendenza logica*, Gioberti ricorda la distinzione già fatta dell' Idea in intelligibile e sovrintelligibile.

Ora prima di ogni altra cosa è necessario avere un concetto chiaro del valore di questa distinzione. Gioberti afferma in più luoghi (2), che essa è legittima solo rispetto a noi, giacchè l'Idea è in sè totalmente e assolutamente conoscibile; è la conoscibilità stessa. E ciò è vero. Pure si può domandare: se questa distinzione non abbia in qualche modo un fondamento oggettivo nell'Idea stessa, cioè se ad essa non corrisponda una distinzione, quale che sia, anche nell'Idea; tanto più, che Gioberti stesso parla di due aspetti dell'Idea, l'uno visibile e l'altro invisibile a noi. Se nell'Idea non ci fosse niente come radice di quella distinzione, noi o non la vedremmo affatto, o vedendola dovremmo vederla tutta, cioè conoscerla assolutamente. Che se nel secondo caso, cioè che la vediamo, si dicesse: « sebbene l'Idea non abbia due aspetti e, come farebbe credere il paragone col disco luminoso, uno dinanzi e l'altro di dietro, e perciò ci si presenti sempre con quel semplice ed unico aspetto che ha e che è il vero, pure noi—come intelletto imperfetto—non la afferriamo proprio come essa è in sè, come essa apprende sè stessa » —, si potrebbe domandare: con qual diritto si chiamerebbe in questo caso oggettiva la nostra

(1) V. § seg.
(2) Cfr. special. *Introduz.* Vol. II, a principio; e Vol. III, pag. 360 seg.

conoscenza. Una conoscenza, che non afferra assolutamente il Vero e ciò non di meno è qualcosa di vero e non già assolutamente falsa, presuppone una differenza nello stesso Vero. Non già che ci siano *due* Veri, come due individui, p. e. l'originale e una cattiva copia; ma la distinzione consisterebbe nell'esserci nel Vero momenti o gradi, mediante i quali esso fosse quello che è, cioè relazione assoluta verso sè stesso. Noi giungeremmo così ad afferrarlo in uno di questi momenti e non nell'altro superiore. Un momento del Vero non è il Vero, e nondimeno non è assolutamente falso, ma vero. Sarebbe *falso*, se si prendesse per sè come il Vero. Lo stesso si direbbe della nostra conoscenza. L'Idea ci si mostra; noi, se non altro, afferriamo l'*essere* dell'Idea; sappiamo almeno che essa *è*, se non sappiamo cos'è. Ora l'essere è momento dell'Idea. Dunque la nostra notizia, per minima che sia, è vera. Ma siccome l'Idea è l'unità organica de'suoi momenti, così l'essere, separato dall'essenza, non è il suo *vero* essere. Adunque la nostra notizia dell'essere ha qualcosa di non vero, e ciò è la separazione dell'essere dall'essenza. Se non che la verità della nostra notizia consiste appunto nella coscienza che abbiamo della sua imperfezione, cioè nel sapere che la verità dell'essere è l'essenza. Essa sarebbe falsa, se noi credessimo che essa sola, come noi l'abbiamo, fosse la vera notizia dell'Idea. Ciò non di meno, anche con questa coscienza, essa non è la vera notizia, perchè noi non sappiamo cosa sia l'essenza, secondo Gioberti.

Vero o falso che sia questo supposto della inconoscibilità dell'essenza, si vede chiaro che l'unico modo di salvare la oggettività della *nostra* notizia dell'Idea, è di ammettere la distinzione, come io la espongo qui, nell'Idea stessa. Se l'Idea fosse qualcosa d'indistinto e indeterminato assolutamente, la imperfezione della nostra notizia equivarrebbe alla sua falsità assoluta; l'Idea ci apparirebbe in un modo, e sarebbe in sè stessa tutt'altro; come p. e. il bianco, che pare giallo a chi ha gli occhiali gialli o l'itterizia. Il giallo è in noi, non nell'oggetto; perciò la nostra visione è falsa.

In altri termini, la nostra imperfezione intellettiva è un *li-*

mile. Perchè, con tutto ciò, si possa dire oggettiva la nostra conoscenza, è necessario che questo limite, a cui la nostra conoscenza è adeguata e in cui consiste la stessa nostra natura intellettiva, sia nell'Idea stessa: sebbene l'Idea superi questo limite e non sia vera Idea che in quanto lo supera, e noi non lo superiamo, secondo Gioberti. Così il limite sarebbe semplice *momento* nell'Idea, e in noi vero limite. Negare assolutamente il limite nell'Idea, anche come momento, è porla vuota e quindi indeterminata; il che ci ricondurrebbe al caso di prima, cioè del bianco che apparisce giallo. L'Idea intanto è tale, in quanto è *atto* che idealizza, cioè supera il limite e lo abbraccia. Ora in che consiste il limite? Nell'essere noi creature, cioè un finito, un relativo. Adunque l'esserci nell'Idea il limite vuol dire che nell'Idea ci è il relativo, il finito. Gioberti dice (1): l'atto creativo è la divisione dell'Intelligibile (Idea); l'Intelligibile assoluto si fa relativo. L'assoluto è qui l'Essenza; il relativo, che è l'assoluto *per noi*, è l'Ente. Così Dio, creando, pone a sè un limite, ma lo supera; noi non lo superiamo, secondo Gioberti. Noi vediamo l'Essenza come Ente, appunto perchè siamo creature. Ma l'Ente è nell'Essenza, il relativo nell'assoluto, e non fuori di esso; e perciò da una parte il vero Assoluto è quello che ha in sè come momento il relativo, e dall'altra il relativo è qualcosa di vero, e perciò vera la nostra conoscenza che consiste solo in esso. Il relativo come momento dell'assoluto è qualcosa di assoluto; tanto è vero, che il vero Assoluto è assoluta relazione. Se il relativo, che noi conosciamo, non fosse niente di assoluto, noi non avremmo verun concetto dell'*essere* dell'assoluto, e perciò non *conosceremmo* affatto, perchè conoscere importa la distinzione dei due momenti. Adunque il relativo o l'assoluto *per noi*, ciò che Gioberti chiama propriamente l'intelligibile in quanto distinto dal sovrintelligibile, deve avere in sè una distinzione analoga a quella che è nell'assoluto, nel sovrintelligibile; e questa è la distinzione di Ente ed Esistente; cioè il relativo, che in quanto

(1) *Passim*. Cfr. *Introduz*. Vol. III, pag. 360.

momento dell'assoluto, si distingue di nuovo in assoluto e relativo. Ora l'Assoluto come relativo in generale, l'Essenza come Ente, il Sovrintelligibile come intelligibile, è l'Idea come un immediato, come essere; la verità dell'immediato è la sua *mediazione con sè stesso*. Quindi quella distinzione del relativo, in quanto l'immediato, in quanto essere, è una doppia immediatezza, cioè un immediato come assoluto e un immediato come relativo: ossia Ente come Ente, e Ente come esistente: manca la mediazione. È una distinzione *immediata*, e perciò non è l'Uno che si distingue, ma i due termini sono dati insieme come distinti, sono intuìti come distinti. — Si vedrà che la *produzione* giobertiana, comunque si chiami, o dipendenza logica o creazione, non è altro che questa immediatezza, questa immediata distinzione. —

b) Ragione e Sovraragione (Ente ed Essenza); dipendenza logica e generazione. Contradizioni. Doppio Sovrintelligibile: Unità delle determinazioni razionali, e Trinità divina.

La distinzione dunque di Ente ed Essenza (intelligibile e sovrintelligibile) non è meramente soggettiva, ma è nell'Idea stessa. L'Ente è l'Idea come semplice *ragione;* l'Essenza è qualcosa di più, anzi il principio stesso della pura ragione. Quindi vi ha due specie o gradi di determinazioni o perfezioni dell'Idea, che sono le perfezioni razionali o gli *attributi*, e le sovrarazionali o le *persone divine,* donde risulta il mistero della Trinità (1).

Delle determinazioni dell'Idea noi conosciamo soltanto gli attributi, o con altro nome i concetti assoluti, ai quali corrispondono i relativi come determinazioni razionali dell'esistente. Ed ecco in qual modo e con quali limiti noi abbiamo questa conoscenza.

L'intuito è una percezione immediata, la quale afferra direttamente l'Idea come una *sintesi o moltiplicità razionale*, nello stesso modo che la percezione sensibile apprende la *sintesi naturale*, che è il mondo delle esistenze. Gli elementi della sin-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 213.

tesi ideale sono appunto le perfezioni dell'Ente, le quali formano una moltiplicità, in quanto, sebbene indivise e inseparabili le une dalle altre e dall'Ente, pure si distinguono mentalmente così tra loro come dall'Ente stesso, e non solo dall'Ente astratto e semplicemente preso, ma dall'Ente concreto. L'Ente è il centro, in cui si appuntano quasi raggi le altre nozioni, e a cui esse rispondono, quasi settori di un circolo immenso o lati di un poligono infinito; di maniera, che sebbene semplicissimo, esso è riunito indissolubilmente a una moltitudine di concetti. Questa *inseparabilità*, che non esclude la *distinzione almeno mentale*, e perciò non è la *medesimezza*, è il carattere proprio della *sintesi*. Chi dunque dice *unità sintetica*, come è quella che ci è data dall'intuito, dice *più* concetti che fanno *uno*, solo in quanto sono inseparabili, ma non fanno veramente uno, in quanto sono mentalmente distinti. Essa è distinzione mentale, ma non unità mentale. E pure l'Idea è in sè stessa unità assoluta, perfetta, oggettiva, cioè mentale; ma come tale unità essa non è più Ente, ma Essenza; e come Essenza noi non la conosciamo.

Di qui nasce una doppia maniera di considerare i concetti assoluti nella loro origine, cioè rispetto alla Essenza, e rispetto all'Ente o veramente a *rispetto nostro*, giacchè l'Ente non è altro che l'Idea cioè l'Essenza rispetto a noi (1). Considerati rispetto all'Essenza, essi devono tutti scaturire dall'Essenza medesima e formare per via di essa una unità perfettissima, talmente che uno spirito, il quale potesse comprendere questa essenza, non troverebbe più nessuna distinzione mentale tra loro; nel qual senso si può affermare dirittamente che i *concetti assoluti procedono per via di generazione da un principio assoluto*; il quale non è già il concetto di Ente da noi posseduto, ma quello di Essenza, onde siamo privi. Cosicchè essi *ci paiono* come distinti gli uni dagli altri, benchè ne sia manifesto, che *in effetto* si unizzano e immedesimano insieme,

(1) Come, posta questa distinzione, Gioberti possa dire di considerare i concetti in sè stessi quando li considera rispetto all'Ente, si vedrà più sotto.

e che il non poter noi *al presente* concepire questa unità assoluta, nasce dal difetto della nostra comprensiva, che non può abbracciare l'Essenza. Essi compongono un moltiplice razionale, che *oggettivamente* si riduce a una unità perfettissima, all'*Uno reale;* ma quest'Uno, appunto perchè oscurità impenetrabile, piglia pel nostro intuito l'aspetto di una moltiplicità mentale. A noi dunque non rimane altra possibile considerazione de'concetti che rispetto all'Ente; e così essi non sono generati dal concetto dell'Ente, nè i loro elementi s'inchiudono in quello, nè in generale provengono da alcun *altro concetto*, ma ci sono dati *simultaneamente* col concetto dell'Ente. Ecco tutto. Se non che, giacchè non ostante questa simultaneità noi possiamo concepire l'Ente semplicemente preso senza i concetti assoluti che l'accompagnano, ma non quelli senza questo, bisogna dire che il concetto dell'Ente ha un certo primato sugli altri, cioè che questi dipendono in certa maniera da quello. Questa dipendenza, che consiste nella semplice impossibilità di concepire una cosa senza l'altra e non viceversa, senza però comprendere il come e il perchè, è appunto la *dipendenza logica* (1).

Sono evidenti le contradizioni più o meno gravi contenute in questa dottrina. In primo luogo, Gioberti pretende di assegnare un'altra *produzione* o *processo* ideale, che non sia la generazione; e intanto, oltre che la generazione è la vera e reale produzione de'concetti, quella che si chiama *dipendenza logica* non è produzione o processo di nessuna specie. Secondo, la simultaneità, onde tutti i concetti vengono dati dall'intuito, vuol dire che si tratta dell'origine dell'idee *in noi* e non già *in sè stesse*. Terzo, Gioberti biasima Rosmini di aver posto nell'Ente astratto l'origine di tutte le idee, e intanto la sua dipendenza logica, cioè la nuova origine che egli mette in luogo di quella di Rosmini, si fonda nella impossibilità di concepire gli altri concetti senza quello dell'Ente semplicemente preso, cioè astratto, e non già concreto. Quarto, dice che noi

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 210, 213 e 214.

non possiamo conoscere l'Essenza, e intanto sappiamo non solo che l'Essenza ci è, ma che *genera*. Sapere che l'Essenza *genera* è già sapere qualcosa di ciò che è l'Essenza.

Ma sia come si sia, la dottrina di Gioberti si riduce a questo : Noi conosciamo gli attributi o le determinazioni razionali, ma non la loro unità; giacchè questa unità consiste nell' Essenza. Quindi non generazione, ma semplice dipendenza logica. D'altra parte noi molto meno conosciamo le perfezioni sovrarazionali e la unità loro, che è la Trinità. Questa è l'Essenza in tutta la sua realtà; la vera attualità di Dio. Da ciò si vede, che l'Idea come ragione è un circolo o poligono infinito luminoso, in mezzo al quale è un punto oscuro, che è l'unità e il principio generatore del circolo stesso. L'Idea poi come sovrarazionale, come vera Idea, è oscurità perfetta.

Quanto alla prima parte di questa dottrina, è manifesto che la essenza reale come *unità* degli attributi si distingue dalla razionale come *moltiplicità*, non perchè abbia altre determinazioni o un nuovo contenuto, ma solo perchè è il nesso oggettivo delle determinazioni razionali. Ora si può domandare : perchè non possiamo noi conoscere questo nesso? Il nesso è la *forma* o l'attività generatrice del contenuto. Noi dunque, secondo Gioberti, conosciamo il contenuto, ma senza la forma; non conosciamo l'unità del contenuto e della forma, cioè non conosciamo il vero contenuto. Noi dunque non conosciamo la vera ragione. E pure la *forma*, l'*attività* razionale, è nella natura. Perchè non sarebbe nello spirito?E nello spirito non potrebbe essere davvero che come *autocoscienza* della forma attiva, giacchè quest'autocoscienza è il significato proprio dello spirito. Dunque,se la dottrina di Gioberti fosse vera, lo spirito sarebbe inferiore alla natura; giacchè la natura avrebbe a suo modo, cioè naturalmente, quello che lo spirito non avrebbe spiritualmente; lo spirito, non come semplice *coscienza naturale*, ma come vero spirito, come *scienza*, non sarebbe che coscienza naturale, perchè avrebbe come questa le determinazioni razionali sparse, isolate, senza nesso; la scienza non sarebbe altro che un'analisi, un chiarimento puramente

formale, una scomposizione o distinzione esterna di una congerie originaria (della sintesi giobertiana); sarebbe la stessa coscienza naturale, ma illuminata, più chiara e distinta. E in verità tale è la scienza per Gioberti. La scienza che noi possediamo non è dunque la vera, e il nostro Dio è quel tale Dio invidioso che ci nasconde non solo la sua vera natura, ma perfino sè stesso come semplice ragione; e all'invidia aggiunge lo scherno, facendoci sapere che ci è la vera scienza, ma non è pane pe'nostri denti! Così la differenza tra il filosofo e il non filosofo è questa: tutti e due non vedono che lo stesso oggetto, il *falso*, ma il filosofo lo vede più chiaro. Tristo privilegio, che non so a che possa servire! E poi Gioberti parla di *rivelazione divina delle idee* fatte a noi (1). Ma se le idee ci sono rivelate come *non dedotte e ingenerate* (2), cioè non nella loro verità, questa è una falsa rivelazione. Di fatti a che si riduce tutta la nostra scienza de'concetti assoluti e anche de'concetti relativi e della relazione dell'assoluto e del relativo, cioè dell'intero organismo ideale? A vedere semplicemente quale concetto è prima, e quale è dopo; alla semplice notizia della precedenza e della susseguenza. Ma come *sappiamo* quello che è prima, e quello che è dopo? Come lo sappiamo veramente, cioè necessariamente? La quistione della precedenza ideale implica quella della generazione; senza di questa la precedenza non è *logica*, ma puramente estrinseca e naturale.

Limitato dunque alla semplice notizia delle determinazioni razionali senza la cognizione del loro nesso, l'intelletto umano sarebbe una ben povera cosa. Ma posto anche che noi conoscessimo questo nesso, potremmo dire ancora di conoscer tutta la verità? Qui cade in considerazione la seconda parte della dottrina di Gioberti, che è come un secondo sovrintelligibile sovrapposto al primo.

Il primo sovrintelligibile è l'*unità reale* dell'Ente; giacchè noi conosciamo le determinazioni dell'Ente, ma solo come *distinte mentalmente*, non come unità. Quest'Uno che è la vera

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 216.
(2) Ibid.

ragione o il vero Ente, la ragione o l'Ente come è in sè e non già solo rispetto a noi, è *Sovraragione*. Così è vero ciò che ho notato or ora, che Gioberti non ci concede la conoscenza della vera ragione. Ma quest'Uno, cioè la pura ragione come è in sè stessa, è assolutamente identica alla stessa *Essenza reale*? È *tutta* questa essenza? Non è necessario, che ciò sia. Si fonda in questa Essenza, è un *lato* di essa: ecco tutto. Se fosse tutta la Essenza reale, non ci sarebbe la Trinità; Dio sarebbe solo l'Unità delle perfezioni razionali (il Logo). Nella Trinità, ossia nella Essenza reale, la distinzione è *reale* (1); e invece nella pura ragione la distinzione non è reale. Adunque quell'Uno è essenza, cioè sovrintelligibile, in quanto è unità, o meglio nesso, forma o processo assoluto: unità, che ha in sè come momento la distinzione, e non già identità vuota. E in quanto sovrintelligibile o unità degli attributi non è più attributo, ma una perfezione sovrarazionale di Dio, cioè personalità divina: una delle persone divine. Ora come quest'Uno, sebbene senza *distinzione mentale*, non è l'Uno *vuoto*, così l'Essenza reale come *distinzione reale* delle perfezioni sovrarazionali non è un puro moltiplice, ma vera unità. *Distinzione reale* e *unità reale:* ecco il vero mistero, cioè il secondo sovrintelligibile.

In che si distinguono dunque i due sovrintelligibili? In generale la differenza tra l'intelligibile e il sovrintelligibile è, che quello è semplice *aggregato*, e questo è *sistema*, cioè personalità in sè. Ora il primo sovrintelligibile è il sistema delle determinazioni razionali o della pura ragione; e il secondo è un sistema di sistemi. Sistema vuol dire circolo o totalità perfetta, assoluta, che in quanto unità ha in sè come risoluta la differenza. Tali sono i due sovrintelligibili. Ma nel primo, come semplice sistema della pura ragione, che è il sistema primordiale e non presuppone altro sistema, la differenza è puramente ideale; nel secondo è reale, perchè esso è unità non di semplici determinazioni, ma di sistemi. — Quest' ultima

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 213.

unità è non solo più ricca, ma più potente, appunto perchè deve superare la *realtà* della differenza. — Il pregio di Gioberti è di aver riposto la verità o l'attualità assoluta dell'Idea nel nesso o relazione assoluta come sistema di tre sistemi o relazioni. Il suo errore consiste nel negare la conoscenza del nesso; giacchè a questa negazione si riducono le due negazioni della conoscenza della unità delle perfezioni razionali e della conoscenza delle perfezioni sovrarazionali e della loro distinzione reale nella unità reale: quella unità è nesso, e nesso sono le perfezioni sovrarazionali e la loro unità. *L'esistenza* dunque del mistero dipende da questo filo: dalla impossibilità di conoscere il *Nesso*. E se il nesso si potesse conoscere? Nè giova dire, che, se la possibilità di conoscere il primo nesso ha un certo fondamento nella conoscenza che noi abbiamo delle determinazioni razionali, la conoscenza dell'ultimo nesso è assolutamente impossibile, perchè noi non conosciamo affatto le perfezioni sovrarazionali. Può darsi, che, come il primo nesso non è che la *verità* (unità) del primo termine della formola, gli altri due nessi non siano altro che la verità (unità) degli altri due termini, cioè dell'esistenza e dell'Ente in quanto ritornato a sè stesso dall'esistente, e che però il Nesso de' nessi non sia altro che l'organismo assoluto della formola. Ora se noi conosciamo le determinazioni puramente razionali, e non si vede perchè deve essere impossibile la conoscenza della loro unità, è egualmente arbitrario il supporre che conoscendo le determinazioni reali della natura e dello spirito, il nostro intelletto non possa comprendere il loro sistema e finalmente il sistema de' sistemi.

c) L'Idea come pura ragione, o unità delle determinazioni razionali. Moltiplicità astratta e unità astratta (pura sintesi o dipendenza logica, e pura analisi). Vera unità: unità della sintesi e dell'analisi; la moltiplicità come momento dell'unità; unità = processo assoluto.

Delle due quistioni, che corrispondono a' due sovrintelligibili, cioè quella della cognizione della unità della pura ragione in cui la differenza è meramente ideale, e quella della unità del vero Dio in cui la differenza è reale, considero ora par-

ticolarmente la prima, giacchè la seconda si connètte, se non coincide, colla quistione che devo discuter più sotto (§ III) sulla relazione del concetto relativo coll'assoluto.

Ammessa la distinzione di Ente ed Essenza (intendimento e ragione nel senso di Hegel), e che la verità sia l'Essenza (cioè la *generazione*); ammesso, come vuole Gioberti, che la Essenza sia inconoscibile, spunta, naturalmente, sempre questa difficoltà: come, in questo caso, si può dire che noi conosciamo davvero? Pare, che la conseguenza immediata di questa dottrina sia lo scetticismo. E nel nostro caso particolare la difficoltà è la seguente: come possiamo noi parlare d'idea *oggettiva* che si offre all'intuito, di sintesi *oggettiva*, di giudizii sintetici assoluti e assolutamente necessarii, se l'Idea nell'intuito è data come moltiplice e in sè è unità perfetta, e la sintesi è moltiplicità e però fuori dell'Idea? È facile il dilemma: se la sintesi è oggettiva, deve essere nell'Ente in quanto vero Ente, cioè nell'Essenza. Ma non può essere; giacchè l'Ente vero e non quale a noi apparisce, è generazione, e non già sintesi, e la sintesi o, che è lo stesso, la dipendenza logica è il contrario della generazione. D' altra parte se la sintesi non è nell' Ente vero, non è oggettiva, ma puramente *nostra*.

Gioberti è perplesso tra l'oggettività e la soggettività della sintesi; ora la dice oggettiva, ora non oggettiva (1). Egli non sa conciliare l' unità e la distinzione, e perciò non ha il vero concetto della generazione. Se si nega la distinzione, anche la mentale (e pare che non ce ne sia più altra), si avrà una unità vuota; e se si afferma la distinzione mentale, l'unità oggettiva sarà impossibile. Per avere l'unità *concreta* bisogna dun-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 217: « La sintesi oggettiva partorisce la mentale. » Ibid. 221. I giudizii sintetici *a priori* importano fuori dello spirito umano una sintesi oggettiva. » E d'altra parte, pag. 210: « la moltiplicità non ha luogo fuori del pensiero nostro; » pag. 219. « Se noi conoscessimo questa essenza (la essenza reale), alla sintesi succederebbe la identità perfetta, e il giudizio tornerebbe analitico, come quello che risulta dal primo membro della formola. Iddio infatti abbraccia ogni cosa con un solo intuito immanente e con un'idea unica, che è verso la divina mente ciò che è rispetto alla nostra il giudizio analitico. » Cfr. anche 214.

que ammettere la oggettività della sintesi; e d'altra parte bisogna negarla, per avere l'unità *oggettiva*. Questa è la vera difficoltà. Volendo ammettere insieme il moltiplice come distinzione mentale e l'unità, si evita la contradizione solo a questo patto: che l'unità sia identità vuota. In questo caso si fissa la Verità come giudizio, e si oppone anzi giudizio a giudizio; da una parte si ha il giudizio puramente analitico, l'unità (l'Ente è l'Ente), e dall'altra i giudizii sintetici, o il moltiplice; e si pone questi fuori di quello. Ma così la contradizione non cessa davvero, ma solo piglia un' altra forma o *la* sua vera forma; giacchè qui il moltiplice e l'uno sono rappresentati come l'uno fuori dell'altro, e però vi ha dualismo. E tale è di fatti l'intelligibile giobertiano, cioè la opposizione o la semplice coesistenza dell'Uno e del moltiplice, dell'analisi e della sintesi, del giudizio analitico e del giudizio sintetico.

La difficoltà non si può risolvere, se non ammettendo una altra *distinzione*, cioè un altro modo di essere del moltiplice, che non sia nè la *separazione* nè la *distinzione mentale;* una distinzione, che non salvi il moltiplice, mettendolo fuori dell'Uno, nè salvi l'Uno, mettendolo fuori del moltiplice, e che perciò equivalga a un nuovo concetto dell'unità, che non sia nè l'analitica nè la sintetica.

In Gioberti ci è la *esigenza,* ma non il *concetto,* di questa nuova distinzione. E perciò manca il concetto della vera unità. Questa, secondo Gioberti, non deve essere puramente analitica, perchè così sarebbe vuota; e d'altra parte egli non sa rappresentarsela che come analitica.

Difatti ritorniamo alla *distinzione mentale,* come la intende Gioberti. Sono inseparabili, egli dice, ma mentalmente distinti, que' concetti che non fanno una unità perfetta, assoluta; se la facessero, non sarebbero distinti nè anche mentalmente. Così fanno non una unità nel vero senso, ma una *sintesi;* e si ha, insomma, *inseparabilità,* ma non *medesimezza;* e ciò è la distinzione mentale. Nella vera unità al contrario, i concetti sono non solo *indisgiunti,* ma *indistinti;* giacchè la

inseparabilità e la distinzione costituiscono la *dipendenza logica*, cioè la sintesi (1). Or come si ha ad intendere che i concetti sono non solo inseparabili, ma indistinti, cioè non aggruppati solo sinteticamente? Si ha ad intendere, che non ci è distinzione affatto? Ma Gioberti vuole, che la unità assoluta non sia semplicità vuota, e però la moltiplicità ci ha da essere in qualche modo; ma, non che separazione, non ci sia nè meno distinzione mentale. Come dunque la moltiplicità è nell' unità assoluta? Qui non ci può essere nè pura analisi, nè pura sintesi; questa è dipendenza logica o distinzione mentale, e quella è semplicità vuota, A = A. Gioberti non dà nessuna risposta a questa domanda, cioè non ci dà il concetto dell' unità assoluta; o se risponde, non sa rappresentarcela in altro modo che come un giudizio analitico.

È evidente che qui abbiamo tre specie di unità, o se si vuole, tre forme o momenti dell' Idea. La prima è nella forma di un giudizio analitico; la seconda nella forma di un giudizio sintetico o di una serie di giudizii sintetici, e la terza, che è la vera, in una forma che non si sa ancora cosa sia. Solo un concetto chiaro delle due prime ci può condurre al concetto dell' ultima.

Ora la prima forma è la vuota riflessione dell' idea in sè stessa, e però non è vero giudizio. Dicendo A = A, si ha un giudizio quanto alla semplice forma, ma non quanto al contenuto. Giudizio è distinzione dell' idea in sè stessa, e però distinzione e quindi posizione del contenuto; e qui non si distingue nulla: la distinzione è annullata nell' atto stesso che è posta, e perciò è pura apparenza. Questa forma è dunque il semplice intendimento che fissa un concetto, affermandolo identico a sè stesso.

Nella seconda forma io dico: l'Ente è A, l'Ente è B, ecc. e così formo una serie di veri giudizii. Gioberti li chiama sintetici; e di fatti il vero giudizio è sintetico. In tutti questi giudizii, essendo il soggetto l'Ente, i concetti A, B, ecc. sono

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 210 segg. già cit. *b*) in questo §.

inseparabili tra loro; ma, siccome si ha tanti giudizii, così sono distinti tra loro mentalmente; anzi l'Ente, a cui si attribuiscono tutti questi concetti, è distinto mentalmente da ciascuno di essi (1). Questa distinzione mentale, la quale ha per fondamento la inseparabilità de' concetti, è la natura stessa del *giudizio*; la inseparabilità è l'unità nella forma dell'*essere;* la distinzione mentale è la distinzione nella forma del *pensiero;* manca ancora la unità nella forma del pensiero, cioè perfetta, assoluta. L'unità, essendo nella forma dell' *essere* semplicemente, è qualcosa di oscuro e di cieco. Tale è *la sintesi* o la dipendenza logica giobertiana. È oscura, perchè i termini del giudizio sono *fissati* (distinti), e nondimeno fanno uno. E così è ancora oscura l'unità de' predicati nella serie. Questa maniera di determinare l'idea è la natura della vecchia metafisica (da Cartesio a Kant); l'intendimento *fissa* i concetti, presi ciascuno per sè, e come tali li attribuisce al soggetto; il quale è fissato anch'esso e contrapposto a' suoi predicati. Così si ha una predicazione indefinita, che non esaurisce mai il soggetto; una congerie, che non è mai compiuta. E pure, sebbene il processo qui sia lo stesso di quello della vecchia metafisica, vi ha questo di nuovo: che i giudizii sono sintetici, non analitici. E però la ragione giobertiana, come apprensione dell' intelligibile, è semplice intendimento (e non già vera ragione), come quella della vecchia metafisica; ma, in quanto è sintesi *a priori* e non già analisi (cioè in quanto Gioberti considera i giudizii l'Ente è A, l'Ente è B, ecc., come sintetici e non già come analitici, quali apparivano alla vecchia metafisica), essa è un altro intendimento, e si accosta al Kantiano. E Gioberti, come Kant, non supera il grado del *giudizio*. (Parlo del giudizio nella sua vera natura, cioè come *sintetico a priori*, come unità originaria di opposti nella forma dell'essere; e il merito di Kant è di aver visto questa natura del giudizio). Perciò si arresta all'*opposizione* come tale; la sua Idea è un circolo, ma *distinto* come centro e circonferenza, o meglio un poligono, di-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 210: « l'Ente è il centro, e i concetti sono i lati del poligono infinito. »

stinto come centro e lati: il centro è distinto dai lati e i lati sono distinti tra loro; è l'opposizione fissata come opposizione; l'unità ci è, ma noi non la possiamo sapere.—La opposizione, fissata come opposizione. è la condizione più trista e disperata dello spirito. Lo spirito anela all' unità, alla verità, e non può raggiungerla. Lo spirito nella vecchia metafisica era tranquillo, riposando nella sua unità astratta, avendo una fede infinita in sè stesso. Kant fece sparire questa fede. Ma dalla infinita disperazione e dall' assoluta divisione in sè stesso, lo spirito è ritornato oramai a sè stesso, alla unità sua; è salito al grado della vera ragione. Gioberti, in quanto nega la conoscenza della vera ragione, appartiene al periodo Kantiano; al periodo della filosofia della riflessione, direbbero gli hegeliani, e non della speculativa; è psicologo, non ontologo, direbbero i giobertiani.

Se tali sono le due prime forme dell'unità, si vede che nella terza, che è quella dell'unità assoluta, la distinzione non deve essere assolutamente annullata; perchè così si avrebbe l'identità astratta della prima forma. La distinzione deve dunque rimanere; ma d' altra parte non deve essere *fissata* come nell'intendimento Kantiano; nè i concetti si devono *distinguere* tra loro, nè l'Ente—il soggetto—si deve distinguere da' concetti come nel giudizio. Ciò vuol dire che la Verità non è più come *giudizio* o come una *serie* di giudizii; giacchè, come ho già notato, giudizio non significa altro che *distinzione mentale* tra il soggetto e il predicato, e *serie* di giudizii distinzione mentale tra i concetti. Gioberti si arresta alla verità come giudizio o serie di giudizii, che è il così detto raziocinio; quando il giudizio è un momento della verità, non la verità. Perciò la sua formola non è il Vero, appunto perchè è *formola, proposizione;* il Vero non si può esprimere adeguatamente in una proposizione nè in una serie di proposizioni, perchè nella serie in generale o come si dice catena di raziocinii il soggetto rimane sempre distinto da' suoi concetti e questi tra di loro.—Espressa dunque negativamente, la forma della Verità o unità assoluta è la seguente:

1. Il soggetto *non* si distingue dal predicato e in generale da' predicati. Quindi in generale la forma non è quella del giudizio.

2. I predicati o concetti non si distinguono tra loro. Quindi la forma non è quella d'una serie di giudizii.

3. E pure la negazione delle due distinzioni non è da intendere nel senso che siano annullate ambedue assolutamente, come se la prima si riducesse semplicemente al giudizio formale A=A, e la seconda alla serie A=A, A=A, e così via via. In questo caso il momento che ho detto dell'*intendimento*, non sarebbe superato che in apparenza, e ricomparirebbe nella sua massima astrazione, cioè come giudizio astratto o analitico, e come serie astratta: A=A, ec. Il che sarebbe non avanzare, ma tornare addietro: giacchè se non altro la doppia forma A è B, e A è B, C, D, ec., nella quale la doppia differenza non è meramente formale, cioè indifferente, ma risguarda il contenuto —, esprime il passaggio, dirò così, dal puro momento dell'intendimento (il quale è: *ciò che è*, *è ciò che è*, A=A; nel giudizio A=A, il principio d'identità si applica ad A semplicemente, e nella serie si applica al giudizio A=A) al momento *dialettico*. Di fatti, posta la differenza del contenuto, è già posta la opposizione, cioè la materia del momento dialettico.

Distinzione è negazione; la negazione della distinzione è dunque la negazione della negazione. E questa è la forma della Verità. Negazione non vuol dire annullamento. La prima negazione (il giudizio) è la negazione, ma non l'annullamento, dell'unità immediata; e la seconda negazione non annulla, ma conserva trasformandola *(risolve)* la prima, cioè la distinzione. Così si attua la distinzione e l'unità, e si ha la vera unità. Di fatti come nel *giudizio* io dico: soggetto e predicato sono *distinti*, e pure sono uno, così nella vera *ragione*, nella verità o unità assoluta, io dico: soggetto e predicato sono *uno*, e pure distinti. Importa intender bene la natura o forma del giudizio, per non dar luogo ad equivoci. Essa è l'unità che *si conserva* nella distinzione. Si potrebbe credere che in sè il giu-

dizio fosse la *mera* distinzione, quando è la *vera* distinzione, cioè l'unità nella distinzione, l' unità risoluta nella distinzione, l'unità che si distingue e distinguendosi si conserva come unità. Soggetto e predicato non sono tali, che in quanto sono distinti, cioè nel giudizio; fuori (prima) del giudizio non ci è nè l'uno nè l'altro, giacchè il soggetto non è soggetto, che in quanto ci è il predicato, e viceversa. Adunque, come nel giudizio la forma è la distinzione, e l'unità è conservata, così nella ragione la forma è l' unità ed è conservata la distinzione. Forma è atto. Il giudizio è atto che distingue, conservando l'unità; la ragione è atto che unisce conservando la distinzione; e perciò sono atti differenti, e la ragione comprende il giudizio. L' atto in generale non è il puro Uno, il semplice punto, ma l'attività, e perciò movimento, opposizione, contradizione, dell'Uno. Di fatti il giudizio è l'unità *distinta*, la ragione è la distinzione *unita* o *riunita*, e il semplice *concetto* come tale è l' unità immediata o indistinta. Se l' atto fosse il puro Uno, non ci sarebbero atti differenti, o per dir meglio non ci sarebbe l'Atto; giacchè l'Atto vero presuppone gli atti. (Se si fosse posto mente a questa forma sostanziale, cioè insieme forma e contenuto, dell' atto, non si sarebbe creduta l'anima una tavola rasa da'lockiani; una attività indeterminata e indistinta non è vera attività).

Conservare o *risolvere* vuol dire che ciò che è risoluto nè si annulla nè rimane lo stesso che era prima della risoluzione. L'unità nella distinzione non è l'unità immediata, e la distinzione nell'unità non è più la distinzione quale era prima. Pigliamo un esempio da'tre primi momenti dell'idea nella logica: *essere*, *divenire*, *esserci*. 1. L'unità immediata, indistinta assolutamente, è l'essere che è il nulla: essere=nulla. 2. L'unità nella distinzione è il divenire. La distinzione è i due momenti del divenire; nascere e perire. E l'unità conservata nella distinzione è: nascere=movimento dal nulla all'essere, e perire=movimento dall'essere al nulla. L'unità non è più quella di prima, in quanto *si passa* dal nulla all' essere e dall' essere al nulla; essere e nulla non sono immediate uno, ma l'uno è

come termine *a quo*, l'altro come termine *ad quem*, e viceversa, ne' due momenti. Essere e nulla non sono più quello che erano prima nella loro unità indistinta; giacchè ora essere è nascere, e nulla è perire. Nell'unità immediata la distinzione è meramente possibile, indifferente, è semplicemente essere = nulla = indeterminato. Nel divenire la distinzione è *attuale;* essere e nulla sono *distinti* come nascere e perire. 3. La distinzione nell'unità è il *divenuto*, il determinato, l'esserci. Non si ha più come nel divenire l'unità come distinzione, cioè come nascere e perire; il nascere non è il perire, *è distinto* dal perire, e viceversa, e intanto l'uno e l'altro sono l'unità dell'essere e del nulla (l'unità conservata): ma si ha invece l'unità che ha in sè risoluta la distinzione. Di fatti il *determinato* è realtà e negazione in uno; non già o l'una o l'altra, come il divenire che è o nascere o perire, e non già nascere e perire in uno (in uno è essere e nulla); e realtà e negazione sono la distinzione *conservata*, in quanto anche come realtà e negazione, e perciò come distinte ma nella sfera dell' essere in quanto *determinato*, la realtà è unità di positivo e di negativo, e la negazione è unità di negativo e di positivo (1). —

Ciò posto, si vede che la forma della unità assoluta è questa: L'Uno, che non è più nè soggetto nè predicato semplicemente, ma soggetto-predicato: soggetto in quanto predicato, e predicato in quanto soggetto; soggetto assoluto = predicato assoluto. È *soggetto assoluto*, in quanto non ci rimane più nulla a predicare di lui; la predicazione è perfetta, il soggetto è assolutamente idealizzato, attuato, trasparente; non ci resta niente di oscuro, di potenziale, che possa essere attuato in un'altra predicazione. Il che vuol dire che il soggetto non è più soggetto, o non si ha più il semplice giudizio; giacchè il soggetto intanto è tale, in quanto è distinto dal predicato, e non è idealizzato assolutamente dal predicato: in quanto è

(1) Su questi tre concetti dell'essere, del divenire e dell'esserci Cfr. il Sunto della mia Memoria: *Le prime categorie della Logica di Hegel*, nel Rendiconto dell'Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli, Agosto e Settembre 1863.

possibile un altro giudizio che l'idealizzi con un'altra predicazione. Un soggetto, di cui non si può predicare più nulla, non è più soggetto. D'altra parte è *predicato assoluto*, in quanto è la totalità assoluta de' predicati, e perciò tutto il soggetto, la trasparenza (idealità) assoluta del soggetto; in quanto non si può predicare d'un soggetto, che possa avere altro predicato, e perciò d'un soggetto altro che lo stesso predicato assoluto (giacchè se il predicato assoluto si potesse predicare di un soggetto che potesse avere un altro predicato, sarebbe distinto o altro dal soggetto); in quanto, cioè a dire, non si può predicare che di sè stesso, e perciò non è più predicato. Così, se il predicato assoluto è lo spirito, lo spirito è soggetto assoluto. Lo spirito non si può predicare che di sè stesso, non di altro; quando al contrario ogni altro si può predicare dello spirito. Il predicato assoluto è l'universale concreto, che come tale è assoluto soggetto.

In quanto lo stesso che il predicato assoluto, cioè la totalità o unità assoluta de' predicati, il soggetto assoluto è giudizio assoluto, cioè totalità o unità assoluta de' giudizii, e perciò non più giudizio. Questa unità non si deve però confondere colla unità immediata, cioè con quella che non è *ancora* soggetto e predicato, e non ancora predicato e predicato. Anche l'unità immediata non è nè l'uno nè l'altro, e perciò è in uno soggetto-predicato; soggetto e predicato non sono tali, che in quanto *distinti*, cioè nel giudizio. Ma tra la unità immediata e la unità assoluta ci è di mezzo tutta la dialettica del *giudizio*, intendendo qui per giudizio il grado in generale della differenza, e non già che tra le due unità ci sia di mezzo un solo giudizio. L'unità come meramente immediata è la possibilità pura, il puro potere, niente di attuale, di determinato, giacchè altrimenti sarebbe distinzione, giudizio; è tutti i predicati, e nessun predicato; è tutti *indistintamente*, cioè nessuno; è il puro essere, l'indeterminato. E il puro essere è in uno soggetto e predicato; soggetto senza predicato, e appunto perciò esso stesso predicato comunissimo e astrattissimo; predicato, che non si distingue dal soggetto, e appunto perciò

senza il soggetto, e quindi il soggetto stesso. L' unità meramente immediata è l' identità dell' essere e del nulla ; la loro *distinzione* non è che il divenire. Adunque il cominciamento è lo stesso (e non è lo stesso) che il fine; giacchè il cominciamento è soggetto-predicato, e tale è anche il fine. Se non che tra il cominciamento e il fine ci è il lungo intervallo della mediazione. E questa mediazione non è altro che il processo dei predicati; il quale, come risultato assoluto, è il *predicato* assoluto, identico al soggetto assoluto, e quindi è l'*unità* assoluta. Si comincia da un predicato che è *soggetto*, *appunto* perchè non ci è determinazione, e si finisce in un predicato che è soggetto, e soggetto assoluto, appunto perchè non ci è *più* determinazione. Questo processo è l'unità assoluta. Esso non è un giudizio, nè una serie di giudizii; non accade, che si abbia da una parte un soggetto e dall'altra i predicati, e poi si attribuiscano questi a quella successivamente; ma si ha il processo de' predicati. Questo processo è tale, che il predicato seguente è la verità del precedente e perciò lo contiene come momento; il precedente si risolve nel seguente : l' ultimo, il predicato assoluto, è quello in cui si risolvono tutti i predicati, e perciò è l'unità o la verità di tutti, cioè la Verità. Questa Unità non si *distingue* da' predicati, nè questi si distinguono tra loro in essa; ma nè meno si ha l'unità indistinta, giacchè l'unità assoluta non è la possibilità pura, ma contiene in sè tutti i predicati come *momenti*, cioè come già distinti e risoluti, in quanto distinti, nel processo.

Da tutto ciò che ho detto si deve conchiudere, che l' unità assoluta — quella che non è nè unità astratta, nè unità nella distinzione, cioè sintetica: quella, che deve contenere la distinzione e nondimeno non essere la distinzione come tale — non può essere che il *processo* assoluto. Nel risultato assoluto le determinazioni nè si distinguono più dal risultato nè tra di loro. Gioberti, intendendo per unità assoluta non l' unità astratta, nè la distinta, deve ammettere il processo ; e di fatti parla di generazione, sebbene non abbia di essa un concetto preciso. Anzi, quando ben si considera, si vede che egli stes-

so non sa rappresentarsi altrimenti la Verità che come il processo de'predicati. Di fatti il processo de'predicati è la produzione delle idee (produzione , che per Gioberti è *in sè* generazione , e *per noi* è sintesi o dipendenza logica) ; la Verità poi è la unità di tutte le idee (unità , che in sè è assoluta , non ammette nè separazione nè distinzione , e per noi è distinzione , cioè si presenta nella forma di un giudizio e di una serie di giudizii). Ora per Gioberti la *produzione* delle idee (produzione , sotto di cui si nasconde la generazione) è lo stesso giudizio o i giudizii dell' Ente (sotto il quale giudizio si nasconde l' unità assoluta o la Verità ; la verità per noi non è che *giudizio* , e l' idea dell' Ente , nel giudizio p.e. l'Ente è uno, si giudica, si gemina come Ente e Uno). Dunque per Gioberti la generazione o il processo delle idee , ossia de' predicati , è la stessa unità assoluta o la Verità. E quando anche per generazione Gioberti intendesse non già il processo, ma la *esplosione* immediata di tutti i predicati , la identità tra generazione e verità si avrebbe sempre, giacchè la esplosione de' predicati sarebbe la esplosione della verità stessa. —

§ III.

La relazione del concetto relativo coll' Ente (creazione).

La dottrina di Gioberti sull' origine dell' idee si riassume così : l' idea dell' Ente *produce logicamente* i concetti assoluti, e *crea* il concetto di esistenza, il quale poi produce logicamente i concetti relativi come l' Ente gli assoluti.

Ora se la dipendenza logica è in sè *generazione*, che cosa è in sè la creazione ? È anche generazione o altro ? Dopo tutto ciò che si è visto, è naturale questa domanda.

a) Due ipotesi: generazione, e creazione. Risultato: assurdità dell' atto creativo come punto di *passaggio* tra l' Ente e l' esistente. La creazione è l' autogenesi dello spirito.

Prima di vedere che cosa sia o piuttosto possa essere per

Gioberti (giacchè non si spiega chiaro su ciò) la creazione in sè dell' idea di esistenza per l' Ente, facciamo l' una e l' altra ipotesi. Supponiamo prima che sia generazione; e poi che sia altro, p. e. la creazione. Creazione qui non è che una parola, che al più significa *non* generazione, ma non dice altro di determinato. Si sa che Gioberti non determina speculativamente questo concetto.

Si vedrà che le due ipotesi, per la stessa loro dialettica, menano a un medesimo risultato. E questo risultato è la dottrina de'tre sistemi che come un sistema unico sono *la vera realtà* dell' Idea. — È quasi inutile ricordare, che nelle due ipotesi si tratta di *produzione in sè* e non solo *per noi*, e perciò si deve ammettere che l'Ente *generi* i concetti assoluti e l'esistente i relativi. La medesimezza del risultato dipende da questo supposto. —

1. Supponiamo dunque che l' idea dell' Ente generi l' idea di esistenza. Ciò vuol dire che quella si compie in questa; cioè che l' esistenza è lo sviluppo medesimo dell' Ente per sè stesso. Di fatti, come l' idea dell' Ente generando i concetti assoluti o le sue proprie perfezioni puramente razionali si compie come idea dell' Ente in quanto tale, come Idea in sè o logica, così l' idea dell' Ente , gia compiuta o generatasi in sè stessa, generando l' idea di esistenza e perciò tutti i concetti relativi ne' quali si compie questa idea (e si compie nello stesso modo o collo stesso processo generativo onde l' idea dell' Ente si compie in sè stessa), l'idea dell'Ente, dico, si compie *in* quanto *esistenza* nella generazione che è propria dell' esistenza ; il movimento dell' Ente che genera l'esistenza è lo stesso movimento dell' esistenza (dell'Ente in quanto esistenza) che genera sè stessa, cioè i suoi concetti relativi ne' quali si compie. Così l' idea dell'Ente *perfetta* non genera immediate l'idea *perfetta* dell' esistenza; questo *compimento* o *perfezione* è una seconda grande generazione; è la esistenza che genera sè stessa. Che cosa dunque genera ella immediate l' idea dell'Ente? Non altro che l' esistenza come *primo* di sè stessa, come primo nella sfera della sua propria generazione e compimento, il puro

essere dell' esistenza, l'esistenza come puro essere. L'Ente in quanto genera sè stesso, come *Primo* o cominciamento di sè stesso è l' essere come puro essere; e similmente l' esistenza, in quanto genera sè stessa, come cominciamento di sè stessa è sè stessa come essere, puro essere. L' idea dell' Ente non genera dunque *immediate* altro che l' esistenza come puro essere. Ma questo puro essere che altro è, se non ella stessa l' idea dell' Ente in quanto perfetta? L' idea dell' Ente perfetta è *immediate* l' idea dell'esistenza come puro essere (natura come semplice spazio). Da ciò si vede, che propriamente parlando, non si può dire che l'Ente come perfetto *generi* l'esistenza, perchè esso come perfetto *è* già l' esistenza; la generazione dell' esistenza come *primo* è la generazione stessa dell'Ente. Adunque quando si dice: l' Ente genera l' esistenza, questa generazione dell' esistenza e nella sfera dell'esistenza non è altro che l'autogenesi dell'Ente in quanto esistenza; cioè a dire, è l' Ente il quale *postosi* come vero Ente (come pura ragione), cioè essendo già originariamente *Esistente*, si compie ora come esistente, come nella prima grande generazione erasi compiuto come Ente. — L' Esistenza, che in quanto *primo* di sè stessa è puro Spazio, si compie come organismo umano. E qui una nuova generazione: l' Ente Organismo umano si compie come organismo umano, e così è Ente Spirito. Così tutte e tre le generazioni non sono che la generazione stessa dell' Ente; l'Ente = Spirito; o per dir meglio, è l' autogenesi dello Spirito o di Dio. —

2. Supponiamo in secondo luogo, che l' idea dell' Ente non generi, ma crei quella di esistenza. Qui, eccetto la differenza di assoluto e relativo, di originario e derivato, d' increato e creato, tutto procede nello stesso modo *dentro* le due sfere dell' assoluto e del relativo; cioè, come i concetti assoluti si generano dall' essenza dell' Ente (come l' essenza dell' Ente si compie ne' concetti assoluti), così i concetti relativi si generano dall'essenza dell'esistenza (l'essenza dell'esistenza si compie ne' concetti relativi). La differenza è questa sola; l' Ente come *primo* di sè stesso non presuppone assolutamente nulla,

e l' esistenza come *primo* di sè stessa presuppone già la *pura* autogenesi dell' Ente; e perciò questo *primo* non è *il* vero Primo, ma un primo relativo, un primo che ne presuppone un altro. Non si può dire, che l' atto creativo qui consista nella posizione *immediata di tutta* l'*idea* dell'esistenza; questa idea, in quanto compiuta, è totalità o mediazione in sè stessa, e quindi quello che così è *posto* o *creato* non è veramente altro che l' esistenza come Primo di sè stessa, giacchè l' esistenza come tutta sè stessa, come compiuta, è in parte qualcosa di *creato*, in parte qualcosa di *non creato:* come *tutta se stessa,* essa è dentro la sua sfera autogenesi, e l' attività o il processo come tale di questa autogenesi, la sua *forma*, non è nulla di *creato* o di relativo, ma come forma è quella stessa dell'autogenesi dell'Ente. Di maniera, che *creare* (l'atto creativo propriamente detto) non è altro che *porre* questo Primo, che in sè non è primo, ma secondo; è porre il secondo in quanto tale semplicemente; e perciò si riduce a questa, se posso dire così, *magna parvitas* dell' esistenza come *puro essere*, e non abbraccia già l' esistenza come compiuta in sè stessa. La vera *magnitudo*, l' attività di questo compimento dell'esistenza per sè stessa, l' esistenza come universo , non è in questo caso niente di creato; non è un secondo, ma la stessa attività divina, la forma eterna *increata* dello spirito. Attività *creata* è una contradizione, e l' *attività* non è altro che lo spirito. Questa attività (il pensare) è l' *absolute Prius*, il vero Assoluto; giacchè lo stesso Ente come *primo* di sè stesso, come puro essere, non è il Principio, ma il cominciamento, non è il Ponente assoluto, ma l' assoluto Presupposto. Così la vita del mondo è una *ripetizione* della pura vita divina, nel senso che il mondo è come *esistenza* quello che l' Ente è come *essere;* la vita del mondo è la stessa vita dell' Ente come Esistenza, e quello che l' Ente è nella sfera dell' essere, è il mondo nella sfera dell' esistenza. — Qui per *esistenza* s' intende la stessa idea divina o oggettiva dell' esistenza; e perciò, se questa idea ha la stessa *forma* (la generazione) della idea dell' Ente, e sebbene *distinta* non è però fuori o separabile della idea dell' En-

te, per modo che posta l'idea dell'Ente non può non esser posta la idea di esistenza —, ne segue che non è errore il dire, che il movimento della idea di esistenza (l'autogenesi di questa idea) sia lo stesso movimento dell'idea dell'Ente come idea dell'esistenza. Ciò si farà chiaro più sotto. —

Prima di conchiudere e considerare il risultato comune delle due ipotesi, è qui il luogo di ripetere e confermare un'osservazione già fatta innanzi (1) sulla *realtà* dell'esistenza. Questa realtà è *necessaria* così nel caso della generazione, come in quello della creazione dell' *idea* di esistenza; e ciò per la medesima ragione, vale a dire che l'Ente non è semplice idea, ma Ente Idea. Di fatti nel primo caso tutto il sistema delle tre generazioni è la generazione stessa di Dio. Come dunque si potrebbe dire: « l'idea della natura e l'idea dello spirito si generano dall'idea dell'Ente, ma la natura e lo spirito potrebbero non esistere » ? L'idea dell'Ente perfetta è già l' *esistenza*, è già la natura; e data la natura, lo spirito viene da sè. Nel secondo caso: se l'idea dell'Ente non può non creare l'idea di esistenza, non si può asserire che possa non creare la realtà dell'esistenza, e che l'esistenza possa rimanere una nuda idea, senza realtà, come p. e. una nostra imaginazione. L'idea dell'Ente è lo stesso Ente, è realtà; e perciò, ammessa qui la creazione — quale che sia il senso di essa —, non si può non ammettere che la creazione dell'idea divina di esistenza sia la creazione stessa dell'esistenza come reale. Per poter provare che l'Esistenza *possa non esistere*, bisognerebbe provare che l'idea di esistenza, in quanto creata dall'idea dell'Ente che è l'Ente stesso, non abbia in sè entità alcuna. Gioberti stesso dice che l'entità dell'esistente è l'Ente. Ora se l'Ente è Ente-Idea, e come idea non può non creare, non può del pari non creare come Ente; vale a dire, l'idea dell'esistenza ha necessariamente entità, è necessariamente reale, perchè è necessaria come idea. Così si spiega come Gioberti dica: l'Ente concreto è l'Ente creante; cioè, al far de' conti, l'Ente

(1) V. Lib. III, Sez. 1 cap. 2.

concreto è l' *esistenza stessa*, giacchè se l'Ente Idea o il Concreto come idea dell' esistenza non fosse reale, come idea dell' esistenza non sarebbe Ente. Questa separazione dell'Ente e dell' Idea nell'Ente Idea è un trasportare la *finità* del pensiero soggettivo in Dio. Ma dunque, si dirà, il mondo non è più il relativo? Sì; ma l'errore sta nel confondere il relativo col contingente; il mondo non è un contingente, e il relativo non è che lo stesso necessario, un aspetto del necessario. — Il difficile in questa quistione non è il comprendere come l'Ente crei o ponga la *realtà* dell' esistenza (la così detta materia), ma come crea l'idea dell' esistenza; giacchè l'Ente in quanto crea l' idea di esistenza è già Ente Idea, e perciò quella idea non può non avere entità o realtà. Posto che il creante sia Ente Idea, Idea assoluta, unità del concetto e della realtà, la creatura non può non esser reale, cioè concetto e realtà. Il difficile, dunque, il vero problema della creazione, è *principalmente* il comprendere questa unità del concetto e della realtà; compresa questa unità, e come l'Ente Idea *crea* (dico così per stare al supposto del secondo caso) l'idea di esistenza, il comprendere come l' Ente crea la realtà dell'esistenza è già dato. —Il vero è, che posta quella unità, il problema (come problema della relazione tra Ente e esistente) è già risoluto; giacchè non ha luogo più l' altro: come l' Ente Idea *crea, pone, passa* nell'Esistenza come Idea? Quella unità è la stessa Esistenza.—

3. Ma che significa dunque: l'Idea dell'Ente *crea* l'idea dell' esistenza? L' analisi che ho fatto sinora de' due casi ha lo stesso risultato, cioè dimostra, che

α. Se si può parlare davvero di generazione *dentro* ciascuna sfera, così in quella dell' Ente come in quella dell' Esistenza (generazione, che presuppone da un lato l' essere come puro essere e dall' altro l' esistenza come puro essere, cioè ciascuna generazione un *non generato* e perciò *non intelligibile* nella propria sfera; perchè, di fatti, l'esistenza come primo non è intelligibile nella sfera sua propria e presuppone la sfera dell' Ente, e l' essere come puro essere non è intelligibile nella sua; la sua intelligibilità — l'indeterminatezza — è la libera

risoluzione del pensiero come astrazione da ogni contenuto, da ogni mediazione);

β. d'altraparte non si può dire che l'una sfera come già compiuta in sè, come già generatasi, *generi* o *crei* l' altra; *passi*, si *estrinsechi*, si *sviluppi* nell' altra come *primo* di sè stessa, come non ancora *tutta sè stessa*, non ancora generatasi. Di certo si può dire, che l'Ente già perfetto in sè stesso generi l'Esistenza e la Natura come *tutta sè stessa*, in quanto l'autogenesi della natura è la stessa autogenesi o attività dell'Ente, non più come puro Ente, ma già generatosi come Ente; come si può dire che l'Ente già compiuto come Natura generi lo Spirito come *tutto* sè stesso, in quanto l' autogenesi dello Spirito è la stessa autogenesi dell'Ente non più come puro Ente nè come pura natura, ma già compiuto come natura: ma non si può dire che l'Ente già perfetto *generi* o *crei* o produca in qualche modo la natura come mero Primo, nè che la natura già perfetta generi o crei lo spirito come mero Primo. La natura come Primo è la natura come puro Immediato, come puro essere, come originario, il *non generato* naturalmente, quello che non presuppone niente di naturale; nello stesso modo lo spirito come Primo è lo spirito come puro immediato, puro essere, originario, il non generato spiritualmente, quello che non presuppone nulla di spirituale. Ora, se la natura come tutta sè stessa presuppone il suo Primo o sè stessa come Primo, questo Primo presuppone un *antinaturale*, tutto l'antinaturale; e così il Primo dello spirito, presupposto dallo spirito come tutto sè stesso, presuppone tutto il naturale; lo spirito è il vero *Soprannaturale*. Il *Primo-natura* è un immediato, ma non è il puro immediato, l'essere come puro essere; e il Primo-spirito è un immediato, ma non è nè il puro essere nè l' immediato-natura; sono due immediati ciascuno nella propria sfera, ma che presuppongono una mediazione in altra sfera: il primo, la mediazione per sè dell'Ente; il secondo, la mediazione per sè della natura e quindi una doppia mediazione. Ora l' Ente come *perfetta* mediazione di sè stesso è l'Ente che ha risoluta *in sè* la propria mediazione; è un immediato, essere, ma non

l'immediato o l'essere come Primo nella sfera dell'Ente; è, invece, il vero Ente; l'Ultimo che è il vero Primo. E lo stesso si dica della Natura e dello Spirito. L'Ente come questo vero Immediato presuppone la sua propria mediazione, la quale si fa tutta nella sfera propria dell'Ente, e non ha nulla di naturale; è un Immediato che presuppone una mediazione antinaturale e che è la risoluzione di questa mediazione, la risoluzione dell' attività antinaturale. In che dunque si può distinguere questo Immediato, che è l'antinaturale come *risoluto*, da quell'Immediato che è il Primo nella natura, e *presuppone* la mediazione antinaturale e non altro? Sono lo stesso. Si dica il medesimo della natura risoluta come natura e del Primo nello spirito. Adunque il così detto *atto creativo* (che bisogna ben distinguere dalla Creazione come piena rivelazione dell'Idea (1)) non è altro veramente che la mediazione dell'Ente per sè stesso come immediatezza, come risoluta. L'Ente perfetto è già l'Esistenza come Primo, e la natura perfetta è già lo spirito come Primo. Se ci rappresentiamo l'Ente, la Natura e lo Spirito come tre grandi sfere, o mondi, non vi ha veramente *passaggio* (sia come generazione, sia come creazione, o altro) dal primo al secondo, e dal secondo al terzo come Primi; il primo perfetto è già il secondo come Primo; ec. E così è — però relativamente — ne'piccoli gradi o sfere; il passaggio, la generazione, la creazione o altro che sia, non ha luogo davvero che *dentro* ciascuna sfera; il primo grado come perfetto è il secondo come cominciamento, e ogni sfera è un'autogenesi. — Ciò corrisponde a'tre momenti del pensiero (2); il grado perfetto o il momento *razionale*, fissato dall'intendimento (mediante il principio di contradizione A = A) è il secondo come cominciamento.

L'origine, se così posso dire, del problema della creazione è questa: La natura, considerata non solo nella sua totalità, in tutta la realtà delle sue forme, come mondo naturale e spirituale, ma anche nella sua massima astrazione o indetermi-

(1) V. più sotto; e più sopra Lib. III, Sez. 2, Cap. 2 e 4.
(2) Cfr. Hegel., *Enciclop. Logica*.

natezza in quanto natura, come semplice esistenza naturale, come esistenza in quanto Primo, come puro Spazio, come pura materia —, non è un semplice *che*, ma una *quiddità*, non un semplice *essere*, ma un'*essenza*; è essenzialmente unità dell'essere e dell'essenza (del *che* e del *cos' è*). Ora questa unità non è niente di naturale, non è un processo o attività naturale, ma è anteriore alla natura; la natura — anche nella sua massima indeterminatezza o come originaria —, la presuppone. Dunque, si conchiude, la natura non è il vero originario, il vero Primo, ma un Secondo, cioè un derivato, un principiato, un creato. Ma bisogna ben guardarsi di fare di quel puro Originario un' altra Natura, una natura superiore o anteriore, che *preceda* come natura la Natura propriamente detta: come se il tempo — giacchè la natura è tempo — fosse diviso in due grandi parti o epoche, e nella prima si trovasse il vero Originario, e nella seconda il Principiato, di maniera che l'essere la natura un principiato significasse un tempo preceduto da altro tempo. La quistione così non sarebbe affatto sciolta; giacchè quel primo tempo — in quanto già unità del *che* e del *cos' è*, sarebbe esso stesso un principiato. Perciò quella unità (o meglio il *processo* di quella unità; giacchè l'unità come già compiuta, il processo come risultato, è già il reale, cioè il tempo o più propriamente lo spazio) è stata intesa come qualcosa d'anteriore al tempo, un *antetemporale* (a rigore, questo *antetemporale* come unità compiuta non è altro che lo spazio puro, che si può dire il vero principio immediato o presupposto immediato del tempo), e il tempo è stato inteso come qualcosa di *non cominciato* nel tempo; il tempo, si è detto, non ha principio nel tempo, giacchè un tempo che comincia come tempo già presuppone il tempo. In questo senso lo spazio e il tempo sono eterni, o meglio qui *ab aeterno* e in eterno *(aevi aeternitas)*, giacchè la vera eternità, quella che non consiste nella semplice immediata e perpetua esistenza del reale, è lo spirito; il quale, sebbene ultimo nel tempo o prodotto nel tempo, è il vero Eterno. Essi sono tali, perchè quella unità che presuppongono, non si forma successivamente, nel tempo,

ma è una mediazione immediatamente risoluta, una successione che immediatamente è la sua propria negazione, una mediazione che è *sempre* come immediatezza. Ora, questa immediatezza—questo immediato, ma in sè mediato, questo *Sempre*—è lo spazio e il tempo. Spazio e tempo sono un Principiato, ma non nello spazio e nel tempo; e perciò sono *sin da quando* e saranno *fin quando* sarà il Principio: sono coeterni al Principio, perchè il principio come tale, come perfetto in sè stesso, non è altro che lo stesso Principiato. Il Principio (non il cominciamento) eterno è il Principiato.—*Spinoza ha* ragione: la natura è eterna, Dio è eternamente natura (*Deus, sive natura*). Ma l'errore di Spinoza è di fare la natura Principio eterno, quando essa è solo eterno Principiato, e perciò non è l'eterno Fine. Perciò il suo Dio non è altro che Natura, non già Spirito. Ora la Natura presuppone l'antinaturale come Principio e si risolve nel soprannaturale come Fine.—Adunque, se per *atto creativo* s' intende la posizione della Natura come semplice Primo, come Spazio e Tempo, come primo Tempo, non come *tutta* la natura, tutto l'universo, ma come semplice Principiato che essendo veramente *principiato*, cioè avendo in sè la *vis aeterna* del Principio si realizza per sè temporalmente, come tutto il tempo: se, dico, l'atto creativo si prende in questo senso, esso non è altro che l'*atto* di unità (immediata) dell'*essere* e dell'*essenza*, l'atto della *esistenza* divina, la mediazione per sè della Idea in sè: atto, che non ha niente di naturale; e questo è il significato della comune dottrina: « l'atto creativo è fuori del tempo, e intanto principia il tempo ». Si parla, nell'atto creativo, di *relazione a un termine estrinseco*, che è l'esistente (1). È vero: l' atto creativo è un atto intimo che pone un Esterno; l'*intimità* è il processo *antinaturale*, occulto, irrivelato, della unità dell'essere e dell' essenza, e l' Esterno è il processo come risultato, come compiuto, il *vero* Ente, l'Idea come di nuovo *Essere*, cioè l'Ente come *Esistente*; la prima rivelazione (2). L'*esteriorità* non è altro che la *imme-*

(1) V. sopra Lib. III, Sez. 1 Cap. 2.

(2) Cfr. sopra, Lib. III, Sez. 2.

diatezza dell'Ente già compiuto come Ente, eternamente compiuto come Ente. Essa non è un deterioramento dell'Ente, ma la sua prima libera manifestazione, la sua prima immediata presenza, l'Ente stesso in quanto presente. Se, invece, dell'Ente come compiuto si fa un puro Interno e dell'Esistente come Primo un semplice Esterno; se si distinguono come due immediati, due Esseri; se, cioè, per atto creativo s' intende l' atto col quale l'Ente già compiuto ponga fuori di sè come distinto da sè un Altro, un Esterno, l'Esistente: in questo caso, dico, quest'atto non è niente, giacchè il puro interno, *già compiuto* come interno, non è più l' interno semplicemente, ma l' esterno, l'interno come esterno. È dunque un atto imaginario, impossibile, giacchè l'Ente è già o si è già posto come quello che egli dovrebbe porre coll'atto medesimo. *Distinguendo* l'Ente come compiuto e l' Esistente come Primo, e mettendo come di mezzo tra loro l'atto creativo, quasi un ponte tra due rive, di là l'eterno, il creatore, di qua il tempo, il creato—, si naturalizza l'atto stesso, e l'Ente compiuto, come distinto e prima dell'Esistente, diventa un tempo prima del tempo, un altro tempo.—Si dice, che l'atto creativo è un mistero, una cosa affatto inescogitabile. Hanno ragione; ma il mistero lo fanno loro, intendendo per atto creativo quello che non devono intendere, una contradizione: come se un matematico proponesse un problema assurdo, e poi dicesse che non si può risolvere, perchè la mente non arriva a tanto. Certo la mente non arriva all'assurdo! Ma se l'atto creativo è davvero un mistero, perchè ne parlano e c' intendono quello che c' intendono? Se fosse davvero un mistero, non dovrebbero intenderci nulla; ciò che essi c'intendono è di tanto momento, è una tale *rivelazione*, che già pregiudica la quistione.—L'atto creativo vero, la vera *Creazione*, non è dunque il *passaggio*, o altro *punto* che sia tra l'Ente e l'Esistente. Essa è, invece, l'*autogenesi* in tutta la sua concretezza: autogenesi nell'Ente (per cui l'Ente è semplice Esistente: il preteso atto creativo); autogenesi nella Natura (la natura che si fa spirito); autogenesi nello Spirito (lo spirito che si fa Spirito assoluto). Questa *energia* uni-

versale è la creazione; e il creatore è lo Spirito, giacchè quella energia, come forma e contenuto assoluto, è l'energia stessa dello Spirito come *relazione assoluta*, eterna, immutabile verso sè stesso, come genesi di sè stesso. —

Dopo tutto quel che ho detto non parrà più cosa strana che la dialettica delle due ipotesi riesca, come ho già avvertito sin dal principio, allo stesso risultato. La ragione di ciò si può riassumere così. Nel primo caso si suppone che l' idea dell'Ente *generi* quella dell'esistenza. Ora come: l' *Ente genera i concetti assoluti*, vuol dire l'*Ente si genera come vero e perfetto Ente*, così: l' *Ente genera l'esistente o il relativo*, vuol dire *l'Ente—già generatosi come perfetto Ente—si genera come relativo, come perfetto Relativo* (Natura). L'esistente *generato* non può essere che l'esistente come compiuto. Nel secondo caso, invece, si suppone che l'Ente non generi, ma crei (o produca in altro modo) l' esistente; e intanto l'Ente *genera* sè stesso come Ente perfetto, e l' esistente *genera* sè stesso come esistente compiuto. Ora ciò vuol dire — e non può dir altro — che l'Ente come perfetto, come già generatosi, è lo stesso esistente come primo, come prima esistenza. Il risultato dunque in questo caso è lo stesso che nel primo; giacchè la esistenza così detta creata (non generata; e si ha ragione di dirla così, perchè è l' Ente stesso in quanto perfetto, e perciò non ci è passaggio), la prima esistenza del secondo caso, generandosi come esistenza compiuta, non è altro che l'Ente che, già generatosi come Ente perfetto, si genera come esistenza (perfetta). *Generazione* e *non generazione* non sono altro ne' due casi che due espressioni di due *parti*, dirò così, diverse di tutto il processo ideale, e perciò non si contradicono, anzi dicono lo stesso, appunto perchè si riferiscono a due parti diverse. La *generazione* si riferisce alla prima sfera, che generatasi come prima si genera ora come seconda; la *non generazione* si riferisce al cominciamento della seconda sfera, il quale non è generato dalla prima, perchè è la stessa prima come perfetta. Il vero risultato è dunque la negazione dell'atto creativo come un *punto* di passaggio dall'Ente all'esistenza, e per-

ciò la certezza che esso è l'autogenesi dell'Ente come spirito.

b) La creazione è in sè generazione. Conseguenze di questa dottrina.

Che cos'è per Gioberti la produzione in sè dell'esistenza? Tale è la domanda che io ho fatta al principio di questo §. È generazione, ovvero creazione (non generazione in generale)? Già, se è creazione (non generazione), o si ha la conseguenza già dedotta (1), cioè che l'Ente come perfetto è lo stesso Esistente come Primo; o se si considera l'atto creativo come *punto* di passaggio dall'Ente all'esistente, si cade nell'assurdo. Ma Gioberti ammette, più o meno esplicitamente, che quella produzione sia generazione. Di fatti nella esposizione della sua dottrina invano si cerca una differenza, fuorchè di parole, tra la sintesi, la dipendenza logica e la creazione (relazione tra l'Ente e l'esistente). Egli dice: « che cosa è produrre una cosa senza contenerla precedentemente, se non crearla? » (2) E tale è il giudizio *sintetico a priori*. Perciò identifica la sintesi di un concetto relativo e di un assoluto colla creazione. Ma lo stesso si può dire de'concetti assoluti; anche l'idea dell'Ente, secondo Gioberti, produce (rispetto a noi) i concetti assoluti, senza contenerli precedentemente. Dunque l'Idea dell'Ente ci si presenta non solo come creante l'idea dell'esistenza, ma come creante i concetti assoluti, o le sue proprie *perfezioni razionali*. Più; anche l'idea di esistenza ci si presenta come producente i concetti relativi nello stesso modo che l'idea dell'Ente produce i concetti assoluti; anche qui abbiamo *sintesi*, *un'idea fuori dell'altra*, *dipendenza logica*. Dunque anche qui abbiamo creazione (sebbene Gioberti dica questa sintesi *a posteriori* e non necessaria (3)). Se dunque la dipendenza logica e la creazione non differiscono punto, e la dipendenza logica è in sè generazione, deve essere anche in sè generazione la creazione.

(1) V. *a*) in questo stesso §.
(2) *Introduz.* Vol. II, pag. 220.
(3) V. sopra, § I, di questo Cap.

È vero però, che Gioberti dice espressamente: i concetti assoluti procedono da quello dell'Ente non per via di *creazione*, ma di semplice dipendenza logica; e similmente i concetti relativi da quello dell' esistenza. Ma a che serve poi questa dichiarazione? Se gli si domanda: che significa dipendenza logica? risponde: *sintesi;* e così il processo delle idee diventa la serie de'giudizii, di cui abbiamo discorso più sopra (1). E se gli si domanda: che significa sintesi? risponde chiaramente: *creazione* (2). — Certo tra le tre sintesi vi ha una differenza, in quanto la prima abbraccia concetti assoluti, la seconda uno assoluto e un altro relativo, e la terza concetti relativi; questa differenza nella materia deve avere una certa influenza anche nella forma del giudizio, che è appunto la sintesi. Ma Gioberti fa astrazione da tutto ciò; e pure qui sta il punto, cioè nel far comprendere non già in generale come un concetto si possa unire a un altro concetto che non lo contiene (e Gioberti non ci fa intendere nè anche questo), ma come a un concetto se ne possa unire un altro *eterogeneo*, a un assoluto un relativo, a un concetto puro un intuitivo, a un concetto una intuizione. Questa unione è il vero giudizio sintetico *a priori:* la vera produzione dell'esistenza. Gioberti, invece, si contenta di considerare la forma astratta e generale, comune alle tre sintesi, cioè il non essere un concetto contenuto in un altro e nondimeno dipendere da quest'altro. A questa dipendenza riduce la

(1) V. sopra § II, di questo Cap.

(2) L. c. dell'*Introduz.*—Giova riportare l'intero luogo; «E veramente il giudizio sintetico *a priori* è composto di un attributo, che non è nel soggetto, e tuttavia si congiunge necessariamente con esso. Il soggetto adunque *produce* l'attributo, benchè non lo contenga; ora che cosa è produrre una cosa, senza contenerla precedentemente, se non crearla? » Si dirà che il *giudizio sintetico,* di cui parla qui Gioberti, è il *relativo,* non ogni giudizio sintetico; non l' assoluto. Può darsi! Ma io dico: è vero o no, che i giudizi assoluti (meno il primo: l' *Ente è*) sono tutti sintetici? È vero o no, che il giudizio sintetico in generale è quello, in cui l' *attributo non è nel soggetto?* Dunque? Dunque il soggetto *produce* l'attributo, benchè non lo contenga, cioè — secondo lo stesso intendimento di Gioberti — lo *crea.*

stessa creazione; e di fatti abbiamo già visto che per Gioberti intuire la *creazione* dell' esistente non è altro, se non vedere che l'esistente ha la sua ragione di essere (dipende) nell'Ente (1). — In che consista la vera sintesi *a priori*, cioè come il concetto assoluto ponga il relativo, il puro l'intuitivo, si vedrà di qui a poco.

E tanto è vero quello che qui potrebbe parere un'interpretazione più o meno arbitraria, cioè che secondo Gioberti la produzione delle idee *per noi* ha una stessa natura (la dipendenza logica, la sintesi, la creazione o la non generazione) e quindi la produzione delle idee *in sè* deve avere anche una stessa natura e diversa dall'altra (la generazione); tutto ciò, dico, è tanto vero, che Gioberti stesso distinguendo la *origine divina* delle idee (in generale, e perciò anche di quella dell' esistenza) dalla *origine umana*, cioè la produzione *in sè* dalla produzione *per noi*, afferma che «quella si effettua solamente per via di *generazione propria*, e questa per via di *creazione*, *la dipendenza logica essendoci manifestata dall'atto creativo* » (2). Qui è chiaro che dipendenza logica e creazione sono lo stesso. « Le altre idee » (cioè tutte le idee, eccetto quella dell' Ente) « *accompagnano* » (rispetto a noi, cioè nella origine umana) « la notizia dell'Ente, ma non ne sono ingenerate. Noi le possediamo, non già come *dedotte*, ma come rivelate, comunicate » (3). Quest'*accompagnamento* è la *dipendenza* o il nesso logico giobertiano, cioè quel nesso che non è nesso di nessuna maniera. E non significa già: l'Ente non può stare senza i concetti assoluti, ma semplicemente: i concetti assoluti non possono stare senza l'Ente, come dico: l' esistente non può stare senza l'Ente. Questa è quella relazione che Gioberti chiama creazione, quando cerca d'*intendere* la creazione, sebbene la intenda male (l'esistente è creato, in quanto ha la sua ragione nell' Ente). E perchè l' intende male, cioè non gli basta che l'Ente, per dirsi creatore, sia semplicemente la ragione del-

(1) Lib. II, Sez. 2, Cap. 3, § III.
(2) *Introduz.* Vol. II, pag. 216.
(3) Ibid.

l'esistente, si sforza di supplire colla *rappresentazione*. Quindi accade, che confonde e distingue nello stesso tempo la dipendenza logica e la creazione; le confonde quando *intende*, le distingue, quando si *rappresenta* la creazione. Quindi, in questo secondo caso, una doppia sintesi, una doppia necessità dei giudizii sintetici, assoluta e relativa. Gioberti ha ragione di non appagarsi del suo *intendimento* della creazione; ma il suo torto è di non ammettere altro intendimento, di appagarsi della rappresentazione. Ha ragione a distinguere l'*assoluto* e il relativo, e perciò le due sintesi; ma non *comprende* affatto tale differenza. Perciò, per noi qui che consideriamo l'*intendimento* di Gioberti, la differenza tra le due sintesi e quindi tra la dipendenza logica e la creazione, è come se non ci fosse; non ci è per noi, perchè non ci è nell' *intendimento* del nostro filosofo.

Se la creazione è in sè generazione, la verità per Gioberti deve essere il sistema de' tre sistemi, già descritti nella loro *forma* in questo stesso § (1). Il primo è quello dell'Ente, il secondo è quello dell' esistente, il terzo che abbraccia in sè gli altri due e perciò è il vero, è il sistema dello Spirito. Nella presente forma della dottrina giobertiana non ci è ancora luogo per lo spirito, perchè si considera solo la posizione dell'esistente e manca il ritorno dell'Idea dalla sua differenza reale a sè stessa. Questa mancanza del concetto dello spirito è la cagione della oscurità del concetto della generazione; giacchè la generazione è autogenesi, e autogenesi è solo lo spirito.

Contro la conseguenza, che io ho dedotta dall' ammettere che la creazione sia in sè generazione, si può fare la seguente difficoltà:

« Gioberti parla di tre produzioni ideali: quella de' concetti assoluti, quella del concetto di esistenza, e quella de' concetti relativi. Se tutte e tre queste produzioni sono in sè *generazione*, pare che si devono avere tre generazioni, e non già due. E pure, come noi abbiamo visto, non ponno essere

(1) V. *a*).

che due: l'Ente genera sè come Ente, e generatosi come Ente, genera l'esistente (come tutto l'esistente). Non si può dire che l'Ente generi l'Esistente come Primo, perchè è esso stesso — in quanto già generatosi — questo Primo; esso genera l'esistente come tutto l'esistente. Dunque la seconda generazione, come distinta dalla terza, non ci è; e la generazione dell'esistente per l'Ente, è solo quella che pare la terza generazione. »

Quale è la radice di questo sbaglio, o se si vuole, apparenza? Noi qui abbiamo tre sintesi; gli elementi della prima sono tutti assoluti, quelli della seconda l'uno assoluto e l'altro relativo, e quelli della terza tutti relativi. La prima e la terza hanno dunque la stessa natura, giacchè ciò che è nella prima l'unione di assoluto e assoluto, è nella terza quella di relativo e relativo. Questa differenza fa che la prima sia pura, la seconda empirica (o meglio, concreta). Ma in sè la unione, la *forma* della sintesi, è la stessa. Nella seconda sintesi al contrario la forma dell'unione è essenzialmente diversa; giacchè non si unisce assoluto e assoluto, o relativo e relativo, cioè gli uniti non sono *omogenei;* ma si unisce assoluto e relativo, cioè gli uniti sono *eterogenei.* Ora lo sbaglio è questo: che si vuol considerare la sintesi di assoluto e relativo appunto come una sintesi, come una unione, come una sfera, una totalità, un sistema proprio; cioè, considerare come già perfetto l'assoluto, e poi *aggiungere* il relativo, e questa aggiunta si chiama sintesi, produzione (e in sè generazione): quando il vero è, che l'assoluto come perfetto è già il relativo; l'intelligibile, perfetto come puro intelligibile, è già il sensibile; e perciò la *vera* sintesi qui degli eterogenei, il vero giudizio sintetico *a priori* (che nel suo schietto significato è l'unità che *si distingue* come intelligibile e sensibile (1)) è l'autogenesi dell'assoluto come puro assoluto; perchè, così generatosi, esso è il relativo (come primo di sè stesso). Questo sbaglio è opera dell'intendimento astratto. Noi abbiamo due sfere o siste-

(1) Cfr. la mia *Fil. di Kant.*

mi: il primo compiuto come primo, si compie come secondo; il primo come risultato di sè stesso è il principio o cominciamento del secondo. Ebbene: l'intendimento distingue, anzi separa il *risultato* della prima sfera dal *cominciamento* della seconda, e ne fa due elementi diversi, e poi domanda: come quel risultato *produce* quel principio, come si passa dall' uno all' altro? Così esso divide l'indivisibile, e fatta la divisione mette in mezzo un terzo, e questo terzo è la seconda sintesi a cui deve corrispondere la seconda generazione. Questo terzo è dunque imaginario. A questo imaginario corrono *dietro* alcuni hegeliani, quando studiano il passaggio (in sè) dalla Logica alla Natura. —

CAPITOLO TERZO.

RISULTATO GENERALE DELLA DOTTRINA DI GIOBERTI SULLA PRODUZIONE IDEALE — PASSAGGIO AL MISTICISMO.

Il fondamento del sistema di Gioberti nella forma, in cui io l'ho considerato sin qui, è l'*oggettività* dell'atto creativo, come contenuto immediato dell'intuito. Ora, se tutta la produzione ideale in sè, cioè nella sua verità e realtà, è la *generazione*, a che si riduce ciò che egli chiama creazione e dice di vedere intuitivamente? Anche ridotta alla sua pura espressione speculativa, cioè — tolto ogni elemento rappresentativo — alla forma spinoziana: l'*esistente ha la sua ragione ed entità nell' Ente*, la creazione non può essere il vero, ma solo l'apparenza del vero. Essa ci apparisce come creazione, ma in sè è generazione.

A un giobertiano che si ostinasse a riconoscere per verità la creazione appresa dall' intuito, si potrebbe rispondere con Gioberti stesso: Nell'intuito, l' Ente ci si presenta come sintesi (e quindi creatore) de' concetti assoluti, e non è così; l' esistenza come sintesi (e quindi come creatrice) de' concetti relativi, e non è così; e similmente l' Ente come creante l'esistente. Questa creazione si dice la verità. Ma chi ci assi-

cura che sia così, se le altre due sintesi non sono vere? Così l'intuito ha da essere una miscela di vero e di falso; il vero è il creare (l'Ente crea l'esistente), e il falso è la dipendenza logica. Ma se creazione e dipendenza logica sono lo stesso nell'intuito e non differiscono per nulla, ne segue che il vero e il non vero sono lo stesso. Questa identità è l'intuito giobertiano. Adunque, o tutto vero, o tutto falso; e se non è così, si ha quella miscela che è più trista del più assoluto scetticismo. Lo scetticismo nega la verità, e questa negazione è almeno la sua verità e quindi la sua propria confutazione. Qui invece si scambia il vero col falso, e viceversa.

1. Gioberti non ha che una via di salvare l'oggettività della creazione, e questa è la distinzione dell'attività intrinseca ed estrinseca dell'Ente. Ammessa l'oggettività di questa distinzione, bisogna ammettere anche quella della creazione. Perciò Gioberti dice: la produzione (e quindi la creazione) *ad intra* è generazione, *ad extra* è creazione.

Questa distinzione è quella stessa del sovrintelligibile e dell'intelligibile, di cui ho discorso più innanzi (1). Se essa è oggettiva, cioè ha radice nell'idea stessa, il relativo, l'*extra* non sarà assolutamente falso, ma qualcosa di vero. Se non che il modo come Gioberti comprende i due momenti, la opposizione che egli mette tra loro è tale, che non possono essere ambedue veri. L'*intra* è il *vero*, l'*extra* è il *fatto*, e il fatto come vero non è che *intra* (2). Dunque non ci è altro di vero che l'*intra*, e il fatto come tale, cioè la creazione, è pura apparenza; nella sua verità essa è generazione. — Questa dottrina è la negazione del mondo. Il fatto, il mondo, può essere e non essere; la sua verità è di non essere mondo, *extra*, ma *intra*. Ora è vero che in Dio il *Vero* si converte ad *intra* col generato, ad *extra* col fatto (3); ma appunto per questo l'*extra* non è una mera apparenza dell'*intra*, e questa distinzione è nello stesso Vero, nell'unico Vero; l'*extra* è vero non meno

(1) Cap. 2, § II di questa Sez.
(2) *Introduz.* Vol. II, pag. 216.
(3) Vico cit. da Giob. ibid.

dell'*intra*. L'*extra* come *puro extra* è l'*intra* come perfetto; l'*intra* è la generazione della pura essenza divina (la prima generazione); l'*extra* è questa stessa generazione o mediazione dell' Ente per sè stesso, come *immediatezza*. In altri termini, Dio non è puro *intra*, ma in sè stesso, cioè come *intra*, essenzialmente *extra* di sè stesso (l' Altro). Gioberti stesso distingue il concetto, cioè l' idea, in assoluto e relativo (1).

Se non si ammette un *extra* in Dio stesso, il mondo non si può distinguere da Dio come *vero ed unico* Dio (Trinuno), nè dalla sua *pura* essenza l' essenza propria del mondo, se non mediante la dottrina dell'esemplarismo o qualcosa di simile; ma in questo caso il mondo è pura apparenza. Perchè il mondo in quanto distinto da Dio (come vero Dio e come *pura* essenza divina) sia *reale*, è necessario ammettere in Dio stesso l'Altro, nell'*intra* l'*extra*. Giacchè Dio è la Realtà, ciò che è distinto da Dio può parere non reale; il difficile è conciliare la distinzione e la realtà. Se, dunque, *creato* vuol dire quello, che sebbene *distinto* da Dio (come vero Dio e come pura essenza) è nondimeno *reale*, bisogna ammettere in Dio stesso l' altro come distinto; cioè, oltre la pura essenza divina (il Logo), la essenza del mondo o, come dicono, il verbo *creato* ab aeterno. Ma che significa creazione eterna? Perchè si chiama creazione, e non generazione? Perchè si dice il Verbo Dio è *generato*, il Verbo mondo è *creato*?

Quello che importa per non confondere la pura essenza divina con quella del mondo, è di fare della produzione delle due essenze due atti divini, perchè non si dica che Dio generando la sua propria essenza nell' atto stesso produca la essenza del mondo. Non già che Dio sia una dualità: ma voglio dire che l'atto eterno, che si chiama Dio, sia una duplice Idea divina, se non altro, come dicono (2), quanto all' *oggetto* del pensiero divino. E ciò significa che il vero Dio non è la sua semplice essenza, ma l'unità dell'essenza e del suo Altro, cioè lo Spiri-

(1) V. cap. 2, § II, di questa Sez.
(2) I SS. PP. secondo Savarese. Op. cit. pag. 451 seg.

to (1). In che dunque si distingue la *generazione* del Verbo Dio dalla *creazione* del Verbo Mondo? In ciò forse che l' attività della generazione, come semplice *forma* di attività, sia diver-

(1) Non si salva il mondo, cioè non si distingue realmente le due essenze, quando si dice: « l'essenza del mondo è l'essenza divina come *partecipabile, imitabile*: in quanto imitabile, essa è immanente nelle cose; in quanto essenza in sè, è trascendente. » Giacchè, siccome il Vero è l' essenza in sè, segue che le cose non hanno verità, ma partecipano solamente alla verità, sono una imitazione di essa; la verità è fuori di loro. L'essenza in qnanto partecipabile è qui inferiore a sè stessa, è *Ens diminutum*, il non-Ente. Il difficile è rendere ragione di questa diminuzione. Taluno si aiuta col principio di contradizione; l' Ente *caccia* e *propulsa* da sè il non-ente; lo *genera* quasi per *esclusione* (Mora, Enciclop. scientif. vol. I, pag. 152 seg., 156 seg.). Ora che altro dice Savarese? « L' idea divina del mondo è immanente nel mondo; ma questa idea non è l'essenza di Dio; è il relativo, non l'assoluto; l'essenza di Dio non è il prototipo delle cose, ma il prototipo *negativo* di questo prototipo. Questo è immanente nella cosa, e perciò la cosa (il mondo esistente) non è una mera figura, una larva come nel platonismo, ma il prototipo stesso attuato: aristotelismo ». (l. c.). Lo stesso Giob. distingue l'assoluto e il relativo; l'assoluto è l' Ente co' suoi attributi, il relativo è l' Esistenza coi suoi attributi, l'idea divina dell' Esistenza. Il *negativo* di Savarese non è che il *diminutum* di Scoto (mi pare), il relativo di Gioberti. Ma qui il *platonismo* non è affatto superato, e l' aristotelismo è semplice apparenza; se il mondo *esistente* non è più una *larva* della sua propria essenza, per contracambio questa essenza è una larva della *vera essenza*, della Verità. La conseguenza è la stessa che nel Platonismo. L'Idea diceva Platone, è il Vero; ma l'Idea non è immanente nelle cose; le cose non hanno verità, sono larve del Vero, il loro essere è il non-Ente. — I neo-aristotelici dicono: il Vero è Dio, l'essenza divina, e l' essenza delle cose non è che il *non Ente*, un'apparenza (un *diminutum*, un semplice relativo) del Vero. Essi ammettono l'immanenza, ma l'immanenza del *non-Ente*, del non Vero, o almeno d'una larva del Vero. E questo è il platonismo combattuto da Aristotile. Per Savarese il mondo intelligibile — e per questo non intende che l'idea della natura e dello spirito — non è il Vero, ma il relativo. Che importa dunque che dica: io sono aristotelico, non platonico? Si è aristotelico, quando si dice: il relativo come puro relativo, è immanente nelle cose? Tutti costoro non salvano dunque la realtà o verità del mondo, perchè per loro la essenza del mondo è il puro relativo, il *diminutum*, la partecipazione, il non-Ente; essi sono sempre platonici, non aristotelici (sebbene il dualismo tra Dio e il mondo ci sia, anzi

sa da quella della creazione, di maniera che quella doppia idea divina sia diversa non solo quanto al contenuto, ma anche quanto all'atto stesso, alla forma dell' atto? La differenza non può essere altro che questa: la così detta generazione è un processo che come *cominciamento* non presuppone nulla, e perciò è puro essere identico al nulla; e la così detta creazione è un processo — lo stesso processo, come forma — che come *cominciamento* presuppone tutto il primo processo e perciò è questo stesso primo processo come compiuto. Non è già che i due processi, presi astrattamente come semplici *forme, siano* diversi, ma sono diversi nella loro forma concreta, identica al contenuto; entrambi sono generazione, lo stesso metodo, la stessa dialettica, ma l'una è generazione dal puro essere, l'altra è generazione dalla pura essenza già generata, di maniera che la creazione dell' idea del mondo (della natura) non è che una *seconda* generazione: come l' idea dello spirito, in

più sviluppato, anche in Aristotile). L'errore loro non è di distinguere la essenza divina dall'essenza del mondo, come non è vera l'accusa che fanno ad altri di confonderla (quando si dice: essenza in sè e essenza partecipabile, *Ens* e *Ens diminutum*, concetti assoluti e relativi, non si confonde); l'errore è di fare dell'essenza del mondo il puro relativo, il puro finito, e di quella di Dio il puro assoluto, il puro infinito. Che risulta da questa opposizione? Risulta che, se il Vero è Dio (l'essenza divina) *il* mondo non è vero; si annulla il mondo in Dio, come fa Spinoza, e forse peggio; perchè Spinoza non annulla la natura naturata, ma le cose *come* tali; loro al contrario annullano la idea stessa del mondo. Certamente l' idea del mondo è il relativo rispetto alla essenza divina; ma cos'è il relativo? anzi cos'è lo stesso non-Ente? È lo stesso assoluto come relativo, lo stesso Ente come non-Ente; il vero Assoluto è la relazione della relazione, lo Spirito. Tutti costoro mancano del concetto dello spirito e non concepiscono Dio che come *pura essenza*; non comprendono il problema della creazione. Creazione vuol dire: le cose distinte da Dio, e pure vere e reali sebbene distinte. Costoro le distinguono tanto che l'annullano; cioè le annullano e perciò le confondono con Dio. L' opposizione assoluta è confusione assoluta: è il relativo negato assolutamente nell' assoluto. Solo lo Spirito è creatore, perchè come Primo ed Ultimo delle cose, se le presuppone liberamente, e come presupposti dello spirito esse hanno realtà e verità.

quanto presuppone la generazione della pura essenza e della natura, è la *terza* generazione, e perciò l'Idea nella sua verità e attualità assoluta. E da ciò deriva una conseguenza affatto opposta alla dottrina dei filosofi citati (1) ; giacchè l' idea della natura e tanto più l'idea dello spirito, anzi che sia una larva, una figura, una diminuzione della pura essenza , è il vero concreto rispetto a questa : questa è la larva, il regno delle ombre, e quella il regno della luce , della rivelazione, della realtà. — Questa differenza dipende dalla differenza del cominciamento; la prima generazione comincia dal puro essere, e la seconda dalla pura *essenza* , come la terza dal *concetto*, cioè dall'unità dell'*essere* (pura essenza divina) e dell'essenza (natura).

L'errore consiste nell'immedesimare la *pura essenza* di Dio con Dio stesso, e perciò nel credere che tutto quel che presuppone questa essenza sia un mero relativo,un puro non-ente, giacchè l' Assoluto, Dio, è questa essenza stessa. « Pei SS. Padri, dice lo scrittore già citato, l' idea della divina essenza è intutto identica a Dio , ed è altra cosa dall' Idea che Dio ha del mondo; questa, essendo l'idea del relativo in contrapposizione all'assoluto, non può senza logica contraddizione immedesimarsi in quanto *all' oggetto* colla divina essenza. » (2) Qui il pensiero divino ha un *doppio* oggetto, la pura essenza divina come distinta da quella del mondo e la essenza del mondo. Ora cos'è la essenza divina, che secondo questa esposizione è intutto identica a Dio, e insomma Dio stesso? È la pura essenza, quella che è il primo oggetto del pensiero divino, ovvero anche il secondo oggetto, cioè, a dir meglio, l'unità di ambedue? Se la pura essenza (il puro assoluto senza il relativo) fosse intutto identica a Dio, cioè Dio stesso , avremmo un doppio Dio, l'uno superiore all' altro : cioè Dio come pensiero de' due oggetti, e Dio come pensiero della sua pura essenza. Se Dio pensa il secondo oggetto , ciò vuol dire che l'Altro è in Dio, e perciò la vera e reale essenza non

(1) V. la nota antecedente.
(2) l. c.

è la pura essenza, ma questa e l'Altro, cioè il vero Dio è l'unità dell' uno e dell'Altro. San Tommaso dice: » *Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis ; unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem* (1). Chi non vede, che anche qui la vera essenza di Dio, quella che si può dire in tutto identica a Dio , la essenza *perfetta , è la* essenza in quanto perfettamente conoscibile (e conosciuta), conoscibile assolutamente, in tutti i modi che è conoscibile? E questa è non solo la essenza in sè, ma la essenza come similitudine di sè stessa, come Altro di sè. L'errore è di opporre all'*Insè* l'Altro come puro Altro; di non vedere che l' *Insè* come già perfetto è già fuori di sè, Altro di sè stesso; che la essenza divina come perfetta in sè stessa (come generata) è già partecipabile, è esteriorità, prima rivelazione: e perciò l' Altro non è una larva, ma qualcosa di meglio che quello stesso, di cui si dice larva ; è lo stesse interno come esterno , senza cessare di essere interno.— « Pe'Padri, dice lo stesso scrittore, il mondo intelligibile non è l'essenza di Dio». Ciò è vero, se per mondo intelligibile s'intende solamente il mondo come cosmo o natura naturata, e per essenza divina la pura essenza. Se invece per mondo intelligibile s'intende tutto l'Intelligibile, l'Idea (Logo, Natura, Spirito) , il mondo intelligibile e la essenza di Dio per me sono lo stesso. In altri termini la essenza delle creature e del creatore è la stessa. Ciò che è diverso è la *Sostanza*; e la sostanza di Dio è qui la sua assolutezza come Processo. La quistione è dunque questa: se l'Intelligibile, l'Idea, sia soltanto l' Idea del mondo, e non già anche la stessa essenza pura di Dio; se questa essenza sia un sovrintelligibile assoluto, una *sopra-idea*; e non già l'Idea stessa nella sua semplicità pura. E la tendenza espressa da quello scritto-

(1) *Sum. P. I, Quaest. 15, art. 2.*

re è appunto questa: di negare ogni idealità (e quindi ogni umanità) nella essenza divina. Il merito di Gioberti è di avere affermato la identità di Dio e dell' Idea, di aver detto francamente: Dio è l'Idea (1). Per lui non vi ha due intelligibili, ma il suo sovrintelligibile è lo stesso intelligibile in quella parte che si nasconde all' intelletto umano in quanto finito; il sovrintelligibile è l'Essenza. Ma in che consiste l'Essenza in generale? Non in una *determinazione* nuova, in un nuovo attributo, in un nuovo contenuto; questo è intuìto dall' intelletto umano così nell'Ente come nell'esistente; il contenuto dell'Ente sono i concetti assoluti, quello dell'esistente i concetti relativi, e l' *Essenza* non è altro che il *processo generativo* di questi concetti; è l'Idea non come fissata dall' intendimento, ma come generazione di sè stessa; ma è sempre l' Idea. Lo stesso scrittore rimprovera Gioberti di aver dichiarato inconoscibile l'essenza delle cose (2). Ma Gioberti è logico, avendo dichiarata inconoscibile l' essenza divina. Per Gioberti l'essenza è processo, lo stesso processo; e perciò se si conoscesse come processo de' concetti relativi, si dovrebbe anche conoscere come processo degli assoluti: non conoscendosi come questo, non si può conoscere come quello. L'*inconseguenza* è nel critico, il quale ammette la conoscibilità della essenza delle cose, e nega quella della divina. Così *separa* assolutamente le cose da Dio. — Quando Gioberti parla di mistero, il mistero non è un primo o un altro oggetto, ma è lo *stesso* oggetto chiaro che ci si presenta come oscuro. E questa oscurità (nella nuova forma del sistema) va di continuo scomparendo (3). Già come filosofo moderno (come cartesiano), Gioberti non potea fare altrimenti; egli umanizza Dio, immedesimandolo coll'Idea come oggetto perpetuo dello spirito. Il Dio del critico, come Dio, non è umano. —

(1) Cfr. *Introduz.* II. 226: la scienza ideale esprime compitamente l'Idea al doppio lume della ragione e della fede (filos. e teolog.) », E 227 Dio è l'Idea stessa. »

(2) Op. cit. pag. 320 seg.

(3) Lib. 1, Sez. I, cap. 5.

2, Il difetto di Gioberti non è di aver detto: Dio è l'Idea (razionalismo, idealismo), nè di aver distinto due lati nell'Idea (l'intelligibile e il sovrintelligibile; l'immediato e la mediazione assoluta), ma la contradizione in cui cade di dichiarare inconoscibile l'*idealità* stessa. Egli *fissa* l'Idea come un *immediato*, e questo solo dice di conoscere; e non si avvede che quel punto oscuro è tale, che rende tutto oscuro, e che se tutto non si conosce, niente si conosce. Quella che Gioberti chiama conoscenza, non è tale che di nome, appunto perchè quel punto rimane sempre oscuro. Di fatti, *dicendo di* non comprendere l'essenza in generale, e in particolare l'essenza della *relazione* tra l'Ente e l'esistente, cioè il principio stesso del suo sistema, come sa egli che questa relazione—questa sintesi, come dice e' medesimo—è in sè veramente sintesi, creazione, o non piuttosto generazione? Non può saperne nulla. Il dire: è creazione; il determinare la natura di quella relazione come *tale* escludendo la *tale altra*, non è un anticipare sull'essenza? Ma, giacchè non si può conoscere l'essenza e ciò che si conosce non è l'essenza, e l'essenza consiste in generale nel *nesso*, nella *relazione* (Dio = relazione assoluta), al più quel che io posso affermare è che tra l'Ente e l'esistente ci è una relazione, ma non posso affermare che la relazione sia tale piuttosto che la tale altra. Se dico: «è la tale, la creazione», appunto perchè questa è la relazione *da me conosciuta* io devo conchiudere che non è la vera, e che la vera è invece quella che io dico di non conoscere, cioè la generazione. E invero, tutti i discorsi di Gioberti non si riducono ad altro che ad affermare che ci deve essere una relazione tra l'Ente e l'Esistente. E dico *affermare*, e non *provare*; giacchè la prova di tal relazione importa la *determinazione* di essa. A chi mi negasse che il finito importa una relazione coll'infinito, come potrei io rispondere altrimenti che col mostrare come il finito si risolve di necessità in un altro che è l'infinito? E questa dimostrazione non *determinerebbe* la relazione tra i due termini? Il concetto stesso dell'infinito non risulta che da questa relazione come *determinata*. Quando io dico: il finito presuppone

l'infinito, senz' altro, finito e infinito non sono che semplici rappresentazioni, non veri concetti, e quella proposizione non ha valore filosofico (1).

Quando Gioberti determina quella relazione come *creazione*, non è il discorso o la ragione che glielo dica, ma la *fede*. E quando egli vuol determinare filosoficamente il contenuto della fede, lo distrugge mettendo in luogo dello spirito creatore la Causa Sostanza di Spinoza e Bruno.

La creazione come se la *rappresenta* Gioberti (rappresentazione che risolve egli stesso *intentendola* al modo di Spinoza) è perfetto dualismo: di qua il finito, di là l'infinito, e in mezzo un abisso; questo abisso è la creazione. La creazione è così la negazione assoluta della *Relazione*: e, giacchè l' essenza consiste nella relazione, è la negazione dell'essenza; non è nulla di essenziale; anzi, giacchè Dio è la relazione assoluta, cioè l'essenza per eccellenza, essa (la creazione) è la negazione (filosofica, s'intende) di Dio: negazione, che noi altri filosofi in Italia diciamo fraternamente empietà, irreligione, peste.

La Verità come *Giudizio* (sintesi) non è verità, ma dualismo. La Verità è l'unità assoluta o concreta delle differenze; se le differenze sono fissate come tali, non si ha la Verità. Tale è il Kantismo, e il Giobertismo (2). Il Giudizio, fissato come Ultimo, è la negazione filosofica di Dio. Dio ci è filosoficamente, solo in quanto è *pensato*. Ora nel Giudizio, Dio — la Verità assoluta — non è *pensata*, ma *creduta* semplicemente. La *Fede* è l'Unità come *distinzione*, opposizione: l' unità *pensata* come differenza, e *creduta* come unità; essa è il secondo momento dell'assolutezza dello spirito, e corrisponde alla *rappresentazione*, alla *parola*, ecc. Nella fede tu hai gli opposti, li *pensi*, non ne puoi dubitare; senti il bisogno della conciliazione, della verità, e la *credi*, ma non la *pensi*. La fede è l'impotenza del pensiero come conciliatore; perciò chi *pensa* veramente, non si contenta di *credere*. Quindi la fede ha in sè stessa il germe della sua dissoluzione; il pensiero che *pensa* la

(1) Cfr. Lib. II, Sez. 2.
(2) Cfr. La mia *Fil. di Kant.* già cit.

differenza non si appaga di *credere*, cioè non pensare, l'unità, Dio, la Verità; vuol pensare anche questa, come ha pensato la differenza, e nel pensiero dell'unità la fede non è più fede, ma *scienza*. Si dice che la fede placa e calma lo spirito. È vero; ma calma lo spirito che non sente il bisogno di pensare assolutamente. La vera calma, la certezza, è nella scienza. La fede è quel Vero, a *piè del quale nasce il dubbio*, *che pinge noi di collo in collo*.

La fede nasce nel Giudizio; se non si ha coscienza della differenza, della opposizione, non si ha in che credere. *L'oggetto* della fede è un *postulato*, una esigenza per la conciliazione della differenza. Nella unità immediata non ci è fede, perchè non ci è ancora la differenza. La fede non è senso, non intuito, non calma originaria; ma balsamo che sana le ferite, lenisce i dolori, calma che presuppone la tempesta, la differenza e la opposizione. Nell'unità immediata nè si *pensa*, nè si *crede*, ma solo si *sente*; il fanciullo, che non ha coscienza delle contradizioni e dei dolori del mondo, non *crede*, *sente* solamente. Perciò la fede non è puro *senso*, ma *pensiero*, il pensiero come giudizio: l'unità stessa non è rappresentata nella fede, non è pensata, che come opposta alle differenze, come un opposto di opposti. Perciò non è vera unità, vero pensiero, vera conciliazione, e la opposizione che si voleva conciliare in essa rinasce come opposizione della unità e delle differenze: p. es. come opposizione di Dio e del mondo. È questa una osservazione di gran rilievo: l'unità, in quanto *creduta*, si presenta come un opposto alla opposizione che dovea conciliare; l'unità stessa è pensata come un opposto, come un elemento del Giudizio. Perciò coloro che credono di risolvere il giudizio (l'opposizione) nella *fede*, nella unità *creduta*, s'ingannano; *credendo* la unità, non escono dalla sfera del giudizio, della opposizione. La ragione come fede non è dunque che l'*intendimento*, non la vera ragione: tale è il Kantismo. L'oggetto della fede Kantiana, come puro *avvenire* o qualcosa che *deve* essere semplicemente, è opposto al reale, e perciò forma col reale un Giudizio. Gioberti che crede di risolvere tutte le anti-

tesi nel Dio della fede, della rivelazione positiva, della tradizione, della esperienza (nel soprannaturale), non fa che porre un'antitesi più viva tra il finito e l'infinito, il mondo e Dio, il naturale e il soprannaturale. Egli si mostra Kantista; il Giudizio risorge, anche quando si cerca di risolverlo e di farlo sparire. È una opposizione che rinasce più potente, quanto più si cerca di vincerla, appunto perchè non si penetra nell'interno della cosa, non *si guarda in faccia il negativó* (la differenza), direbbe Hegel. Perciò l'intuito, il soprannaturale, la rivelazione giobertiana non è che lo stesso finito, il naturale; l'organo della rivelazione (*in spiritu et veritate*) è il Papa. E pure di questo si trattava: di porre, cioè, nella filosofia quella unità o conciliazione che lo spirito avea già conseguito nella religione, nella religione cristiana: di cristianizzare la filosofia, idealizzando il cristianesimo, cioè pensando quello che nella religione era semplice *fede*.

Chi conosce la storia della filosofia intende che cosa io voglio dire. La contradizione tra l'essere e il pensiero, l'oggetto e il soggetto, nella quale erasi logorata e spenta la filosofia antica, si concilia solo nella idea dello *spirito creatore*, contenuto come rappresentazione religiosa nel cristianesimo. Questa conciliazione è il problema della filosofia moderna. Si tratta di procedere non come nella filosofia antica dall' essere al pensiero, dall'oggetto al soggetto, ma dal pensiero all' essere e da questo al vero pensiero, allo spirito, alla vera unità del pensiero e dell'essere. La filosofia moderna si può dividere in tre grandi periodi: quello della unità immediata, che comincia con Cartesio; quello della differenza, che comincia con Kant; e quello dell'unità assoluta, che comincia con Hegel. Spinoza (cartesiano) è il filosofo dell' unità immediata, della Sostanza; Kant il filosofo della differenza, del pensiero come differenzà, della riflessione; Hegel è il filosofo dello Spirito. Gioberti pone il principio della *creazione*, ma da prima senza *comprenderlo;* perchè non comprende lo spirito. Da una parte il *creatore* è per lui l'Ente come Sostanza Causa, e così non crea (quindi, *identità astratta*: spinozismo); dall' altra il creare è

sintesi, o meglio dualità e opposizione originaria, e perciò non *unisce*, non risolve la contradizione, anzi la pone più vivamente. La filosofia cercava l'unità, e Gioberti comprende la creazione (che solo può darla) non come *unità vera*, ma come *differenza* di Dio e del mondo; non come *conciliazione*, ma come *separazione*; o se la comprende come unità, ritorna all'unità immediata, a quella che avea prodotta di necessità l'opposizione che si voleva risolvere. Il fine di Gioberti è di scansare il panteismo, l'identità astratta di Dio e del mondo; e così mette innanzi la differenza senz'altro. E pure *il bisogno*, dello spirito, specialmente nella filosofia italiana (giacchè la *differenza*, dirò così, governava a briglia sciolta in Galluppi e Rosmini), era di riconciliare Dio col mondo, o meglio, lo spirito con sè stesso; perchè al far de' conti, se il pensiero di Dio e il pensiero del mondo non si accordano, lo spirito che pensa non si accorda con sè stesso. Ma Gioberti ha un rimedio anche per questo. A chi vuole la differenza, egli presenta la creazione come sintesi; a chi vuole la unità, la presenta come unità immediata, come causazione: a Spinoza oppone Kant, a Kant Spinosa; è una specie di alternativa o altalena filosofica. E pure il punto era di conciliare Kant e Spinoza: di trovare la unità senza distruggere la differenza, e non già metterle estrinsecamente l'una accanto all'altra (1).

(1) Quando dico che Gioberti è Kantista, ciò va inteso con una certa riserva, Kant è il vero filosofo della differenza, come ho detto; egli *pensa* la differenza. l'analizza, la dichiara, ne indaga la più intima natura; è il vero notomista dello spirito: è l'*intendimento*, se è lecito dire così, come filosofo. Lo stesso non si può affermare di Gioberti.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

INDICE

—

LIBRO PRIMO. Introduzione.

LIBRO SECONDO. Costruzione della formola ideale (Dommatismo)

LIBRO TERZO. Contenuto della formola idelae (Spinozismo).

LIBRO QUARTO. Cognizione della realtà de' corpi, e origine delle idee, come prove indirette della formola. Passaggio al misticismo.

Prezzo L. 6,00